BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lüders, Heinrich

Varuna

Bd.: 1

Göttingen 1951
53.1188-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00040609-8

HEINRICH LÜDERS

53. 1188 (1

VARUṆA

Aus dem Nachlaß herausgegeben

von

Ludwig Alsdorf

I

Varuṇa und die Wasser

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1951

Nd/33/507

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft

Copyright 1951 by Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen
Printed in Germany
Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen

Inhaltsverzeichnis zum 1. Band

Einleitung 1
I. Varuṇa und die Wasser 9
II. Varuṇa und das Ṛta 13
III. Varuṇa als König 28

I. Varuṇa in den Wassern und im Himmel 41
1. Varuṇa als Wasserbewohner in der epischen und klassischen Literatur 41
2. Varuṇa und die Wasser in den Saṃhitās und Brāhmaṇas 46
3. Varuṇa und die Wasser im Ṛgveda 50
4. Varuṇa als Himmelsbewohner im Ṛgveda 54

II. Die Dreiteilung des Himmels 57
1. Die Dreiteilung der Welt und der drei Weltgebiete 57
a) im Ṛgveda 57
b) im Atharvaveda 61
2. *ṣáḍ urvíḥ* im AV. und in der spätvedischen Literatur . . 62
3. „Sieben Götterwelten“ und „sieben Welten“ in der spätvedischen Literatur 64
4. *rocaná* 66
a) *rocaná* „unsichtbarer Himmel, Lichtraum“ 66
b) *rocaná* Adj. „glänzend, leuchtend“ 71
5. *náka* 73
a) *náka* „sichtbarer Himmel, Firmament“ 73
b) *náka* später verallgemeinert: „Himmel“ 75

III. Das Meer 79
1. Die Gestalt der Erde im Veda 79
2. Exkurs über *kakúbh, kakúd, trikakúd, kakuhá* 83
3. Der Weltozean im Veda 92
4. *samudrá* der Indische Ozean 102
5. Der Himmelsozean 111
6. Die unterirdische Wasserflut und die Urwasser 121

IV. Die Flüsse 128
1. *síndhu* als irdisches Gewässer 128
2. *síndhu* im Himmel 138
3. Die sieben Sindhus 152
4. Der Himmelsstrom der späteren Zeit 156
5. Jüngere und ältere Vorstellungen von irdischen und Himmelsströmen 162

V. Der Vṛtrakampf 167
1. Der Schauplatz des Kampfes 167

2. Der Vṛtrakampf als angeblicher Gewitter- oder Wintermythus 174
3. Der Vṛtrakampf als vedischer Weltschöpfungsmythus . . . 183
4. Die spätere Erklärung Vṛtras als Wolke und die angeblichen Reste eines ursprünglichen Gewittermythus 196

VI. Soma 202
1. Der irdische und der himmlische Soma 202
2. Somas Aufstieg in den Himmel 207
3. Somas Weg durch den Luftraum und Vāyus Ersttrunk . . 213
4. Somas himmlischer „Sitz“ 222
5. Soma in „den Wassern“ 225
6. Soma in „den Strömen“ 239
7. Soma und die Sonne 256
8. Soma im Himmelsmeer 268
9. Himmelsströme und Himmelsmeer 271

VII. Die vier Ströme 276
1. Die Vierteilung des Himmelsstromes in den Purāṇas . . . 276
2. Die vier Weltströme in der buddhistischen Kosmologie . . 280
3. Die vier Himmelsströme im Veda 284
4. Die Weltströme und die Dvīpa-Theorie des Mittelalters . . 288

VIII. Die Sonne im Wasser 294

IX. Die Sonne als Spenderin des Regens 308

X. Der Samudrá im Felsen 313

XI. Upahvará 333

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

EINLEITUNG

Methodische Fehler bei der Erklärung vedischer Götter 1—3. Die bisherigen Auffassungen von Varuṇa 3—7. Varuṇa und die übrigen Ādityas 7—9.

I. Varuṇa und die Wasser. Varuṇa in den irdischen und himmlischen Wassern; die vedische Kosmologie 9—13.

II. Varuṇa und das Ṛta. Varuṇa als Schützer des Ṛta 13. Ṛta = Wahrheit 13—15. Die „Wahrheitsbetätigung" (*satyakriyā*) 15—20. Das Ṛta im Kultlied; der Valamythus; *ṛtayúj, ṛtāvṛ́dh, ṛtájāta* 20—23. Das Ṛt als kosmisches Prinzip 24. Der „Sitz des Ṛta" 24—26. Das Ṛta und das awestische Aša 27.

III. Varuṇa als König. Varuṇa als Eidgott 28. Der Schwur beim Wasser 28—31. Das Wasserordal 31—32. Die Wasserausgießung bei Schenkungen 32—33. Die Bedeutung des Eidwassers 33—34. Varuṇas Königs- und Richtertum 34—36. Mitra und Aryaman 37—40.

Wenn man in der Erklärung der vedischen Göttergestalten trotz aller darauf verwandten Arbeit bis jetzt recht geringe Fortschritte gemacht hat, so hat das verschiedene Ursachen. Viel liegt daran, daß man oft allzu eklektisch verfährt. Ein paar Stellen werden herausgegriffen und zur Grundlage der Beweisführung gemacht; die anderen, die mit den erzielten Resultaten oft ganz unvereinbar sind, werden mit Stillschweigen übergangen. Nun gibt es ja im Veda Lieder und einzelne Stellen, die so dunkel sind, daß wir vorläufig nichts damit anfangen können. Die wird man beiseite lassen. Im übrigen aber ist der Umfang des Ṛg- und Atharvaveda doch nicht so ungeheuer, als daß man nicht fordern könnte, daß eine neue Theorie an dem gesamten Material zu prüfen ist.

Ein zweiter Fehler liegt darin, daß man immer noch viel zu wenig geneigt ist, den Veda aus spezifisch indischen Anschauungen heraus zu erklären. Für die klassische indische Literatur erkennt man ja allgemach ein Eindringen in die einheimische Gedankenwelt als die conditio sine qua non des Verständnisses an[1]). Den Veda aber

[1]) Das auf einer durchstrichenen Rückseite erhaltene (mit „2" paginierte) einzige Stück einer (später fallengelassenen?) Einleitung mag hier seine Stelle finden: „Für den Veda aber haben Oldenberg, Hillebrandt u.a. die These aufgestellt: der Veda muß aus dem Veda erklärt werden. Das Prinzip beruht

glaubt man noch immer allein aus allgemeinem Gefühlsleben und Denken zu begreifen, oder vielmehr indem man eine Art des Denkens annimmt, die man als primitiv bezeichnet und die ein wunderliches Gemisch von Logik und Phantasterei ist. Hier spielt eben doch immer noch die alte Vorstellung hinein, daß das vedische Volk an der Schwelle der Menschheit stehe.

Ein dritter Fehler ist, daß man schon die Frage falsch stellt. Immer sucht man gleich zu ergründen, was der Ursprung einer Gottesgestalt war. Wir wollen doch erst einmal feststellen, was denn der betreffende Gott eigentlich für den vedischen Inder bedeutete. Woraus er entstanden sein könnte, ist eine ganz andere Frage, die mit der ersten nicht vermischt werden darf. Eine solche Vermischung aber ist wiederum eine Folge der irrigen Vorstellung, daß die vedischen Götter noch mehr oder weniger uranfänglich seien, daß sie noch keine feste Form angenommen hätten und daß wir im Veda ihr allmähliches Werden noch verfolgen könnten.

Dazu kommt endlich noch, daß man trotz allem, was schon dagegen gesagt worden ist, immer nur nach einem physischen Phänomen als dem Ausgangspunkt eines Gottes sucht. Aus der unzweifelhaften Tatsache, daß eine Reihe von Göttern physischen Ursprung haben, wird gefolgert, daß allen eine Erscheinung in der Natur zugrunde liegen müsse; und so wird eine solche Fülle von Sonnen- und Mond-, Regen- und Wassergöttern evolviert, daß man sich ratlos nach dem Grunde dieser Überproduktion fragt. Eine Antwort gibt es nicht. Die einzige Erklärung, die man aufgestellt hat, daß nämlich jeder Stamm z. B. einen eigenen Sonnengott besaß

---

auf einer Täuschung. Der Veda will nicht belehren; er schildert nicht, er beschreibt nicht und erzählt nur selten. Er spielt aber fortwährend auf Dinge an, die uns zunächst vollständig unbekannt sind. Wer die Hilfe der späteren indischen Literatur verschmähend an die Erklärung dieser Lieder herantritt, der erklärt sie, mag er sich dessen bewußt sein oder nicht, von dem Standpunkt des modernen Menschen aus. Das aber kann, besonders wenn es sich etwa gar um Fragen der Kosmologie handelt, unmöglich zu richtigen Resultaten führen. Die vedischen Dichter haben kein Gymnasium und keine Gemeindeschule besucht und wußten nicht das, was jetzt jeder Sextaner aus dem kleinen Seyffert lernt. Das bestreitet natürlich niemand; aber für die Erklärung der Lieder legt man das Weltbild zugrunde, wie es uns jetzt vor Augen steht. Aus der an den Veda sich anschließenden Literatur aber können wir wenigstens die Vorstellungen der folgenden Periode kennen lernen. Wir wollen diese Vorstellungen gewiß nicht ohne weiteres auf den Veda übertragen; aber wir wollen versuchen, ob in diesem Lichte nicht die Dunkelheiten schwinden; und in den meisten Fällen zeigt sich in der Tat, daß die Ṛṣis schon genau dieselben spezifisch indischen Vorstellungen hatten wie die Dichter der vorklassischen und klassischen Zeit.“

und daß diese nachher alle zu einem gemeinsamen Pantheon vereinigt wurden —, diese Erklärung entbehrt auch des Schattens eines Beweises. Gewisse Tatsachen sprechen sogar entschieden dagegen. Wir müßten, wenn jene Erklärung richtig wäre, z. B. in den Familienbüchern des Ṛgveda eine stammmesmäßig verschiedene Auswahl angerufener Götter erwarten; aber davon kann gar nicht die Rede sein.

Alle diese Schwächen treten deutlich hervor bei der Erforschung einer der wichtigsten Göttergestalten des Veda, des Varuṇa[1]).

Die älteste Auffassung sah in Varuṇa den Himmelsgott. Dazu hat mehr als alles andere die angebliche etymologische Gleichung Varuṇa = *οὐρανός* beigetragen. Diese Gleichung findet immer noch ihre Liebhaber, obwohl sie eigentlich völlig in der Luft schwebt, solange nicht das äolische *ὄρανος* und *ὦρανος* in seinem Verhältnis zu *οὐρανός* erklärt ist. Aber selbst wenn die beiden Wörter Laut für Laut miteinander übereinstimmen sollten, würde das doch nur ein ganz unzulängliches Argument sein[2]), solange man aus den vedischen Liedern nichts für die Himmelsnatur Varuṇas anführen könnte. Damit sieht es nun aber ganz kümmerlich aus. Bohnenberger, ein Anhänger der Himmelshypothese, muß z. B. zugeben[3]), es sei durchaus unerweislich, daß im Vedenvolke noch eine Tradition fortlebte, daß der Himmel die Naturgrundlage Varuṇas bilde. Vereinzelte Reste einer Beziehung zum Himmel seien nur noch in dem Gedanken zu erkennen, daß der hohe Himmel und sein Licht

---

[1]) Literatur über Varuṇa s. L. Renou, Bibliographie védique S. 201f., Nr. 161, 70—80; R. N. Dandekar, Vedic Bibliography (Bombay 1946) S. 148f. Nr. 114, 52a—59.

[2]) Über die Etymologie von Varuṇa äußerte sich Lüders in dem Akademievortrag über Varuṇa (vgl. das Vorwort) wie folgt: „Endlich will ich noch erwähnen, daß zu dieser Erklärung [als weltumkreisender Ozean] auch die Etymologie von Varuṇa stimmt, obwohl ich an und für sich darauf nicht den geringsten Wert lege. Wenn Varuṇa überhaupt etymologich zu deuten ist, kann es nur zur Wurzel *vṛ* gehören und „der Einschließende, Umfassende" bedeuten." In dem Mitra-Vortrag findet sich statt dessen folgender Passus: „Schließlich aber stimmt auch die Etymologie des Namens zu der Erklärung als Eidgott. Mit *οὐρανός* hat Varuṇa nichts zu tun; Varuṇa kann nur von einer Wurzel kommen, die „umgeben, einengen" bedeutet, und neuerdings [„Zum sasanidischen Recht II", Heidelberg 1918, S. 7ff.] hat Bartholomae ganz unabhängig gesagt, daß *var* im Mittelpersischen „Eid" bedeutet." Herbert Peterson, Einige Bemerkungen zu den Götternamen Mitra und Varuṇa (Studier tillegnade Esaias Tegnér, 13. Jan. 1918, S. 231f.), will das Wort auf eine idg. Wurzel *u̯er* „binden, fesseln" zurückführen.

[3]) „Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Ṛgveda", Tübingen 1893.

Varuṇas Wohnsitz sei, daß den Gott eine glänzende und lichte Erscheinung auszeichne, vielleicht auch, daß die Sonne sein Auge darstelle[1])! Wenn das genügt, einen Himmelsgott zu erweisen, können wir getrost die ganze vedische Göttergesellschaft in Bausch und Bogen für Himmelsgötter erklären. Selbst das letzte Argument beweist nichts; denn die Sonne heißt z. B. auch das Auge Agnis, der selbstverständlich der Gott des Feuers, und das Auge Mitras, der jedenfalls kein Himmelsgott ist. Trotzdem erfreut sich die Himmelstheorie allgemeiner Beliebtheit. In Kompendien wie A. A. Macdonells „Vedic Mythology“[2]) ist sie verbreitet, und sie kann als die landläufige bezeichnet werden.

Ihr gegenüber stehen vier andere Erklärungen. Die erste ist die bekannte Hypothese Oldenbergs[3]). Oldenberg geht von der Tatsache aus, daß Varuṇa oft mit einem andern Gotte, mit Mitra, verbunden ist, und daß diese beiden Götter weiter mit einigen andern, wie Aryaman, Bhaga, Dakṣa, Aṃśa, zusammen einen festen Kreis bilden; den Kreis der Ādityas. Nach Oldenberg sind es sieben Götter, die so zusammengehören. Mitra ist nach ihm unzweifelhaft ein Sonnengott. Nun finden wir im Awesta zwei große Götter oft vereinigt, Ahura und Miθra. Miθra ist auch hier nach Oldenberg sicher ein Sonnengott. Ahura hat eine Anzahl von Gehilfen, die Amәša Spәntas. Es sind Abstraktionen: Vohu Manah, „der gute Gedanke“, Aša Vahišta, was man durch „beste Gerechtigkeit“ zu übersetzen pflegt, Xšaθra Vairya, „die gute Herrschaft, *εὐνομία*“, Spәntā Ārmaiti „heilige Harmonie“, Haurvatāt „Vollkommenheit“, Amәrәtāt „Unsterblichkeit“. Es sind im ganzen sechs, mit Ahura Mazda zusammen sieben. Also in Indien wie in Iran ein Kreis von sieben zusammengehörigen Göttern. Ihr Wesen scheint irgendwie mit Himmel und Licht zusammenzuhängen. Zwei von ihnen, ein eng verbundenes Paar, ragen weit über die andern hervor. Von den beiden ist der eine ein Sonnengott. Der andere vereinigt die Attribute eines Lichtwesens mit der speziellen Beziehung auf die Nacht, über die er regiert. Also kann kein Zweifel sein, so schließt Oldenberg, daß hier der ursprünglichen Bedeutung nach Götter von Sonne (Mitra), Mond (Ahura-Varuṇa) und — den fünf Planeten vorliegen.

Die Texte bieten alledem keinerlei Stütze. Die Zahl der Ādityas in Indien steht nicht fest. Es wird gelegentlich von sieben Ādityas

---

[1]) A. a. O. S. 28f. — Varuṇa und Dyaus sind nach B. identisch (S. 127f.).
[2]) Straßburg 1897 (Grundriß d. indo-ar. Philol. u. Altertumsk.).
[3]) „Die Religion des Veda“[4], S. 178ff.

gesprochen; aufgezählt werden sie aber nie, und es kommt auch jede andere Zahl vor. In jungen vedischen Texten sind es zwölf. Weiter, während Mitra in Indien zu den Ādityas gehört, hat er mit den iranischen Amәša Spəntas gar nichts zu tun. Auch ist weder für den indischen noch für den iranischen Mitra die Sonnennatur gesichert. Mit dem Licht oder gar den Planeten aber haben weder die kleineren Ādityas noch die Amәša Spəntas irgendeinen Zusammenhang; es sind, wie wir noch sehen werden, in beiden Fällen Abstraktionen. Überhaupt findet sich im Veda keinerlei Andeutung, daß man Sterne als Götter verehrte.

Eine schwächere Argumentation läßt sich kaum denken; und doch hat Oldenberg seine Hypothese für genügend befunden, um darauf eine zweite zu bauen, die Hypothese, daß diese Götter in indo-iranischer Zeit von den Semiten entlehnt seien. Varuṇa und die andern Ādityas zeigen nämlich eine stärkere Richtung auf das Ethische als die übrigen vedischen Götter. Bei den andern indogermanischen Völkern entspricht ihnen nichts. Also ist es höchst wahrscheinlich, daß sie von den Semiten entlehnt sind, die früher als die indogermanischen Völker zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift sind. Daß die Semiten den Ariern in der Kenntnis des gestirnten Himmels überlegen waren, spricht weiter dafür, daß die Planetengötter von ihnen entlehnt sind.

Ich brauche mich auf eine Kritik von Oldenbergs Hypothese nicht einzulassen; sie ist längst von andern geliefert[1]). An dem

[1]) Literatur über die Ansichten von der Identität oder Nichtidentität von Ādityas und Amәša Spəntas nennt Hillebrandt, Vedische Mythologie II² (1929), S. 92ff. Noch Bernhard Geiger, „Die Amәša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung“ (Wien 1916, SKWAW 176, Nr. 7) ist der Ansicht, daß Ahura Mazda und die sechs guten Geister, die ihm zur Seite stehen, entwicklungsgeschichtlich mit den Ādityas zusammengehören. Eine andere Meinung vertritt H. Lommel in seiner „Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt“ (Tübingen 1930), S. 269ff. 1935 hat er („Die alten Arier“ S. 77) seine Haupteinwände gegen die Hypothese von der Zusammengehörigkeit (ohne die Argumentation aus der vermeintlichen Siebenzahl zu berühren) in drei Punkten zusammengefaßt: „1. Die Ādityas sind zwar nicht alle von gleicher Bedeutung, aber sowohl als Götter wie als Brüder stehen sie auf gleicher Stufe, die 6 Amurta Spontas sind Geschöpfe und Kinder des einzigen Gottes, nicht gleich ihm uranfänglich, sind Ausführende seines Willens, von ihm abhängige Organe, und untereinander nicht gleichgeordnet, sondern aufeinanderfolgend. 2. Die Amurta Spontas sind nach Namen und Bedeutung andere Wesen als die Ādityas. Kein einziger der letzteren findet sich in der Umgebung des Ahura Mazda wieder; und umgekehrt, von den Namen aus der Reihe der Amurta Spontas, die sich im Altindischen wiederfinden, „Wahrheit“ (Recht, Ordnung), „Herrschaft“, „fügsamer Sinn“, bezeichnen einige überhaupt keine Gottheiten, sondern unpersönliche Be-

Hauptpunkt der Hypothese hielten aber auch zwei andere Mythologen fest: Hillebrandt[1]) und Hardy[2]); Hillebrandt hat ihn sogar schon vor Oldenberg ausgesprochen[3]). Sie gehen von der Annahme aus, daß Mitra ein Sonnengott sein müsse. Varuṇa, der mit ihm verbunden ist, muß dann der Mondgott sein.

Die Prämisse, die Sonnennatur des Mitra, ist zum wenigsten nicht beweisbar, und für die Mondnatur des Varuṇa läßt sich ebenfalls reinweg gar nichts anführen. Es widerspricht vor allem die enge Beziehung Varuṇas zum Wasser und zum Meere. Hillebrandt hat sich allerdings bemüht zu erweisen, daß in der klassischen Zeit der Mond eher als jedes andere Wesen als der Herr, der Freund, ja als der Gott des Meeres erscheine[4]). Er bringt ein paar Stellen aus der klassischen Literatur bei, die er nicht übersetzt und erläutert. Eine davon bezieht sich auf die bekannte Sage von der Quirlung des Ozeans, bei der unter anderen hohen und herrlichen Dingen auch der Mond zum Vorschein kam; die andern gehen auf die physikalisch richtige Ansicht, daß die Anziehungskraft des Mondes Ebbe und Flut hervorruft. Mit der Mythologie haben sie gar nichts zu tun. Damit sind die Beweise für den Mondgott erschöpft.

An die Tatsache, daß Varuṇa im Veda oft in Verbindung mit dem Wasser und dem Meere gebracht wird, knüpft die dritte Erklärung an, die Pischel gegeben hat[5]). Er sieht in Varuṇa einfach den vedischen Meergott. Diese Hypothese ist zwar nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen; denn sie hat eine starke Stütze daran, daß Varuṇa in der späteren Zeit unzweifelhaft nichts weiter als der Gott des Meeres ist. Aber mit dieser Erklärung kann das Wesen des Gottes unmöglich erschöpft sein. Zahllose Züge er-

---

griffe ... 3. Entspricht so kein einziger der klugen Unsterblichen einem der Ādityas, so ist weiter zu bedenken, daß die innere Natur und die Rolle der klugen Unsterblichen im geistigen Kosmos der Grundkonzeption nach unlöslich verbunden ist mit den sechs ihnen als kontradiktorische Gegensätze gegenüberstehenden schlimmen Geistesmächten ... Daß jeder dieser Geister an seinen Widerspruch grenzt, macht sein Wesen aus, das somit nicht entwicklungsgeschichtlich aus den Ādityas, denen solche Gegensätze absolut fremd sind, abgeleitet werden kann."

[1]) Hillebrandt, der ursprünglich („Varuṇa und Mitra", Breslau 1877) Varuṇa als Himmelsgott ansah, hat später Varuṇa als Mond erklärt (Ved. Mythol. I¹, 1891, S. 535; III, 1902, S. 45ff.; II², 1929, S. 41ff.).

[2]) „Die vedisch-brahmanische Periode der Religion Indiens" (Münster 1893), S. 40ff.

[3]) Oldenbergs „Religion des Veda" erschien 1894 in erster Auflage.

[4]) Ved. Myth. II², S. 44f. [5]) Gött. gel. Anz. 1895, 448f.

scheinen damit zunächst ganz unvereinbar, und so hat Pischel auch außer Geldner wohl keinen Anhänger gefunden.

Die vierte und letzte Erklärung stammt von Eduard Meyer[1]). Varuṇa ist nach ihm eine abstrakte Gottheit ebenso wie Mitra und Aryaman. In Varuṇa verkörpert sich die Idee der in allen Erscheinungen der Natur und des Lebens waltenden göttlichen Kraft und Ordnung. Ich kann auch diese Hypothese nicht als richtig anerkennen; denn sie erklärt nicht gewisse physische Züge, die in Varuṇa unzweifelhaft auch vorhanden sind, vor allem eben seine Beziehung zum Wasser. Die Erklärung, die Meyer gibt — daß der Gott sekundär, weil das mythische Denken sich noch nicht zu reiner Abstraktion erheben kann, mit den konkreten Einzelerscheinungen in Verbindung trete —, reicht m.E. nicht aus. Zugeben muß ich aber, daß das Auge des Historikers schärfer als das des Mythologen die Seite Varuṇas erkannt hat, die, wie wir weiter unten sehen werden, für das vedische Denken in erster Linie in Betracht kommt[2]).

Varuṇa gehört, wie bereits gesagt, einer Klasse von Göttern an, die als Ādityas bezeichnet werden. „Āditya“ heißt„ der Sohn der Aditi“, und dieser Ausdruck tritt auch geradezu für Āditya ein. Das führt uns freilich an und für sich noch nicht viel weiter. Die Aditi wird im Veda oft genug erwähnt, aber die Ansichten über ihr Wesen gehen weit auseinander[3]), und der Name ist nicht eindeutig. *áditi* bedeutet „Ungebundenheit“. Das kann sich ebensogut auf die Unbegrenztheit des Weltenraumes wie auf die Freiheit von den Banden physischen Leidens oder moralischer Schuld beziehen.

Sehen wir also lieber einmal zu, wer denn die Genossen des Varuṇa im Kreise der Ādityas sind! In den alten Liedern werden

---

[1]) Geschichte des Altertums I 2^2 (1909) § 586 (in der 3. Aufl. 1913 durch Lüders' Erklärung als „Eid“ ersetzt).

[2]) Hillebrandt spricht in der Einleitung zur 2. Auflage seiner Vedischen Mythologie (I, 1927, S. 6ff.) von der Gattung der „Begriffsmythologen“, die in neuester Zeit „Abstrakta, Potenzen der Personifikation der Götter zugrunde legen möchte oder direkt in den Göttern des Veda Verkörperungen abstrakter Begriffe sucht.“ Er meint, wenn Güntert (Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1924) in Mitra, Varuṇa, Aryaman Götter des Rechts in verschiedener Schattierung sehe, „so dürfte ganz abgesehen von dem Mangel an exegetischer und ritueller Fundierung das ein Einfall sein, der den alten halbbarbarischen Indern einen ausgeprägteren Rechtssinn zuschreibt, als mit ihrem eroberungs- und beutelustigen Sinn verträglich ist.“

[3]) Monographien über Aditi verzeichnet L. Renou, Bibliographie védique, S. 200, Nr. 161, 40—45.

nie mehr als sechs Ādityas genannt, und auch das geschieht nur an einer einzigen Stelle[1]). Hier heißen sie Varuṇa, Mitra, Aryaman, Bhaga, Aṃśa, Dakṣa. Allein es herrscht unter diesen sechs doch ein großer Unterschied. Bhaga, Aṃśa, Dakṣa spielen eine recht unbedeutende Rolle. Wenn von den Ādityas die Rede ist, so sind in den meisten Fällen nur drei gemeint, die eine feste Gruppe bilden: Varuṇa, Mitra und Aryaman. Aber auch dabei macht sich noch ein Unterschied in der Wertschätzung bemerkbar. Aryaman tritt hinter seinen beiden Genossen zurück. Die beiden kommen unzählige Male auch äußerlich, sprachlich, zu einem festen Paar verbunden vor: es wird ein duales Kompositum gebildet: *Mitrá-Váruṇau*. In diesem Kompositum steht Mitra stets voran; aber es wäre falsch, daraus zu schließen, daß er als der größere Gott gegolten habe[2]). Seine Voranstellung erklärt sich einzig und allein aus der sprachlichen Regel, daß in einem Dualkompositum das kürzere Wort vor das längere tritt[3]). Es mußte also allein aus diesem Grunde heißen *mitráváruṇau*, nicht *váruṇāmitráu*. Im übrigen lassen die Hymnen nicht den geringsten Zweifel, daß Varuṇa der höhere und mächtigere Gott ist.

Wir haben also einen Kreis von Göttern, die Ādityas genannt, die in zwei Gruppen zerfallen: Varuṇa, Mitra, Aryaman auf der einen Seite, Bhaga, Aṃśa, Dakṣa auf der andern.

Über das Wesen der letzten drei Gottheiten ist es leicht, ins Reine zu kommen. Was sie sind, das besagen schon ihre Namen, die alle auch als Appellativa lebendig sind. *bhága* heißt „Glück und Segen", und der Gott Bhaga ist der gütige Spender. Fast ein Synonym von *bhága* ist *áṃśa*, der „Anteil" oder „Anteilgeber". Aṃśa ist der Gott, der dem Menschen bei der Verteilung der Glücksgüter seinen Anteil sichert. *dákṣa* bedeutet „geschickt, tüchtig, gescheit", und bei der Tüchtigkeit, die Dakṣa vertritt, wird wohl vor allem an das Geschick zu denken sein, das der Opferer bei der Verrichtung des komplizierten Rituals zu beweisen hatte. Nicht um-

---

[1]) 2, 27, 1: *śṛṇótu mitró aryamā́ bhágo nas tuvijātó váruṇo dákṣo áṃśaḥ*.

[2]) Vgl. Lommel, „Die Religion Zarathustras" S. 271f., und „Die alten Arier" S. 78: „Bei alledem wird ausgegangen von Varuṇa als Oberhaupt und Anführer der Ādityas. Das ist er aber nicht. Zwar ist er im Ṛgveda der bedeutendste dieser Götter, doch wird er, wie bereits erwähnt, fast immer an zweiter Stelle nach Mitra genannt, der gemäß seiner Voranstellung in der Reihenfolge wahrscheinlich in ältester Zeit wichtiger war."

[3]) Pāṇini 2, 2, 34. Wackernagel, Altind. Gramm. II 1, §§ 71b, 72a. Vgl. jedoch Oldenberg, Rel. d. Veda[4], S. 189, Anm. 5.

sonst heißen die Opfer *dákṣapitaraḥ*, „die, deren Vater Dakṣa, die Geschicklichkeit, ist".

Bhaga, Aṃśa, Dakṣa sind also nichts weiter als Personifikationen abstrakter Begriffe, und das macht es nicht unwahrscheinlich, daß auch ihre Genossen Varuṇa, Mitra, Aryaman etwas ähnliches sind. Allein eine gewisse Vorsicht ist doch am Platze. Bhaga, Aṃśa, Dakṣa sind blasse Gestalten ohne rechtes Fleisch und Blut geblieben. Das läßt sich von Varuṇa, Mitra, Aryaman, und besonders von den beiden ersten, durchaus nicht behaupten. Es wäre also immerhin möglich, daß in der Gruppe der Ādityas sich zwei Klassen ganz verschiedenen Ursprungs zusammengefunden hätten. Wir sind daher gezwungen, ohne alle Voreingenommenheit zu versuchen, uns aus den Texten über das Wesen der drei ersten Ādityas Klarheit zu verschaffen.

I

Varuṇa ist in der nachvedischen Zeit der Gott des Wassers, der Gott des Meeres, ein indischer Neptun. Auch in den ṛgvedischen Liedern lebt er bereits im Wasser. In einer Strophe, in der den verschiedenen Göttern ihre speziellen Gebiete zugewiesen werden, heißt es: „Am Himmel gehen die Maruts (Blitz- und Sturmgötter), auf Erden Agni (Feuer); der Wind hier geht im Luftraum; in den Wassern, den Meeren geht Varuṇa, euch suchend, ihr Söhne der Kraft[1])." Und 1, 25, 10 heißt es von ihm: „Der die Gebote aufrecht erhaltende Varuṇa hat sich in die Gewässer niedergelassen, zur Allherrschaft der Weise[2])"; 9, 90, 2: „Gaben verteilt der schatzspendende (Soma), in die Hölzer (d.h. Holzkufen) sich hüllend gleichwie Varuṇa in die Flüsse[3])"; 7, 49, 3: „In deren Mitte König Varuṇa geht, Wahrheit und Lüge der Menschen schauend, die honigtriefenden, klaren, reinigenden, die göttlichen Wasser mögen hier mich schützen[4])." Die Stellen, an denen von dem Aufenthalt Varuṇas in den Wassern die Rede ist, sind so zahlreich und so absolut deutlich, daß es nicht angeht, sie einfach als nebensächlich beiseite zu schieben, wie alle diejenigen es tun, die in Varuṇa einen Mondgott oder einen Gott des dunklen Nachthimmels erkennen

---

[1]) 1, 161, 14: *divá yānti marúto bhúmyāgnír ayáṃ váto antárikṣeṇa yāti | adbhír yāti váruṇaḥ samudraír yuṣmắṁ icchántaḥ śavaso napātaḥ.*

[2]) *ní ṣasāda dhṛtávrato váruṇaḥ pastyàsv á́ | sắmrājyāya sukrátuḥ.*

[3]) *vánā vásāno váruṇo ná síndhūn ví ratnadhắ dayate vắryāṇi.*

[4]) *yắsāṃ rắjā váruṇo yắti mádhye satyānṛté avapáśyañ jánānām | madhuścútaḥ śúcayo yắḥ pāvakắs tấ ápo devír ihá mắm avantu.*

wollen; Oldenberg nennt (Rel. d. Veda⁴, S. 200) diese Seite am Wesen Varuṇas „für das vedische Zeitalter nebensächlich“ — genau das Gegenteil ist der Fall. Die angezogenen Stellen zeigen auch deutlich, daß wir mit der gewöhnlichen Erklärung Varuṇas als eines Regengottes nicht auskommen. Es wird in klaren Worten gesagt, daß Varuṇa in den Wassern des Meeres wohnt; und man sollte doch endlich einmal aufhören zu glauben, daß die vedischen Ṛṣis immer etwas anderes meinten als sie sagten und die Sprache nur zur Verschleierung der Gedanken gebrauchten.

Mit der Anschauung, daß Varuṇa in den Wassern lebt, scheinen nun aber andere Stellen unvereinbar zu sein, in denen er als der Bewohner des Himmels oder gar des höchsten Himmels gefeiert wird. Allein dieser Widerspruch besteht nur für unser Denken; er verschwindet, wenn wir uns die kosmologischen Anschauungen der vedischen Inder klar machen.

Für den vedischen Inder birgt sich hinter der sichtbaren Himmelsdecke eine gewaltige Wasserflut. Das ist eine Vorstellung, die vielfach bei primitiven Völkern herrscht, und sie ist begreiflich genug. Der Regen strömt doch vom Himmel hernieder, und die naive Logik sagt sich: das Wasser, das vom Himmel herunterströmt, muß doch vorher im Himmel gewesen sein. So heißt denn auch in den vedischen Liedern der Regen immer „die himmlischen Wasser“ oder „der Regen des Himmels“. Gewiß hat auch der Inder der vedischen Zeit die in den Monsunstürmen dahinjagenden Wolken gesehen; aber soviel auch später von den Wolken die Rede ist, in den vedischen Liedern wird von ihnen kaum gesprochen. Wenn es regnen soll, so muß ein Gott ein Loch in die Himmelsdecke schlagen oder die große Tonne umkippen, damit das befruchtende Naß auf die Erde fließe.

Die Wasserflut hinter der Himmelsdecke wird bald ein Meer genannt, bald ein Strom, bald — und das ist am häufigsten der Fall — sieben Sindhus, sieben Ströme, die in einem Bette dahinfließen. Der vedische Inder hat hier die Verhältnisse seiner irdischen Heimat auf den Himmel übertragen. Nach einem Sprachgebrauch, der noch heute lebendig ist, wurde das Stromgebiet des Indus, in dem die vedischen Lieder entstanden sind, als das Land der sieben Sindhus oder Indusse bezeichnet. Gemeint ist der Indus und sechs Nebenflüsse; welche das sind, ist hier gleichgültig. Wie die sieben Sindhus hier auf Erden strömen, so strömen sie auch im Himmel. Genau so hat man später, als das mittlere Indien der

Mittelpunkt des indischen Lebens geworden war, den Ganges an den Himmel versetzt. Und diese Übertragung des Hauptstromes eines Landes an den Himmel ist etwas, was auch anderswo erfolgt ist: in dem Sonnengesang von El-Amarna aus der Zeit Amenophis IV. wird der Sonnengott gepriesen, daß er „einen Nil an den Himmel gab", und bei Homer heißt der Fluß *διπετὴς ποταμός*, was nicht etwa „vom Himmel herabgefallen" bedeuten kann, sondern nur „am Himmel fliegend oder fließend", genau wie in den Hymnen an Aphrodite die Vögel *διπετεῖς οἰωνοί* genannt werden.

Gewiß aber hat man immer mit dem Himmelsstrom auch die Vorstellung von seiner Herabkunft auf die Erde verbunden. So heißt es von dem himmlischen Nil in dem ägyptischen Hymnus: „Er steigt ihnen herab und schafft Wasserfluten auf den Bergen, um ihre Felder zu netzen mit dem ihnen Zukommenden", und in Indien ist die Herabkunft des Ganges, sein Sturz auf die Erde, zu einer der bekanntesten Sagen ausgeschmückt worden. So hat auch schon der vedische Inder an die Herabkunft der Himmelsströme geglaubt. Nach der priesterlichen Sage haben die Seher der Urzeit durch ihre Zaubersprüche den Strom auf die Erde gelenkt; nach der volkstümlichen Sage ist es Indra, der die himmlischen Wasser befreite, als sie von der Weltenschlange Vṛtra verschluckt waren, und sie als Flüsse auf die Erde herabsandte. Die Sage vom Kampfe Indras und Vṛtras ist kein Gewittermythus, sondern ein Weltschöpfungsmythus.

In den himmlischen Flüssen ist genau wie in den irdischen Strömen Wasser, gewiß; allein der vedische Inder liebt es, wenigstens bildlich, jene Ströme mit allen guten Flüssigkeiten zu füllen, die hier sein Herz mehr erfreuten als Wasser. In den himmlischen wie in den irdischen Strömen fließt Milch; das hat sich zu der späteren Vorstellung eines veritablen Milchozeans verdichtet. An die Stelle der Milch tritt auch Schmelzbutter oder *mádhu*, was man durch „Honig", besser aber vielleicht durch „Meth" übersetzen kann. Und endlich ist in den Wassern der köstlichste Trank enthalten, den der Inder kennt: der Soma. In dem höchsten Himmel — es werden drei sich übereinandertürmende Himmel angenommen —, in dem lichtstrahlenden Bezirke von Svarṇara, da ist der ewige Born, dem das köstliche Naß entquillt; und wenn er schwillt, dann schwillt auch die Himmelsflut und läuft über und strömt als Regen auf die Erde und füllt die irdischen Flüsse.

Man muß sich diese kosmologischen Verhältnisse vor Augen halten, um die Bedeutung der Somalieder und des Somaopfers zu

verstehen. Der Soma, der Unsterblichkeitstrank, wird allerdings den Göttern dargebracht, um ihnen Kraft zu verleihen bei ihren Kämpfen gegen ihre Feinde. Allein in den Hunderten von Somaliedern tritt doch auch noch ein anderer Gedanke immer wieder hervor: es gilt, den Soma hinaufzusenden an seine alte, ursprüngliche Stätte, den Born, dem er entquillt, wieder zu füllen, damit er nicht versiege, denn von ihm hängt im letzten Grunde alles Leben hier auf Erden ab. Das ist ein Gedanke, der leicht entstehen konnte in einem Lande, das von Natur dürr und auf den Regen angewiesen ist, wenn nicht Hungersnot entstehen soll. Darum ist auch das ganze Opferritual ein Symbol der himmlischen Vorgänge. Darum ist die große Kufe (*kóśa*), in die der Soma auf der Opferstätte rinnt, golden oder wenigstens mit Gold geschmückt. Sie ist ein Sinnbild des goldenen Quellbeckens dort oben; denn alles, was im Himmel ist oder dem Himmel gehört, ist golden. Die Schafwolle, in der der gepreßte Soma geseiht wird, ist ein Symbol des Netzes der Sonnenstrahlen, die der himmlische Soma durchläuft. Das neunte Buch des Ṛgveda, das die Lieder an Soma enthält, ist nicht ein Mondliederbuch, wie man wohl angenommen hat; eher könnte man es als eine Sammlung von Liedern für einen großartig angelegten und bis ins kleinste ausgearbeiteten Regenzauber bezeichnen.

Himmlische und irdische Wasser sind also miteinander identisch, und es ist kein Widerspruch, wenn Varuṇa bald in den irdischen Flüssen und Meeren, bald im Himmel erscheint; auch dort weilt er in den Wassern. Allein ich möchte doch gleich hier betonen: niemals erscheint er als der Wassergott schlechthin, so wie etwa Agni, das Feuer, auch der Feuergott, oder Sūrya, die Sonne, auch der Sonnengott ist. Das Wasser ist sein Element, aber es wird nicht gesagt, daß er das Wasser ist. Ein männlicher Wassergott wäre in vedischer Zeit auch schwer zu erklären. „Wasser" ist im Indischen ein femininer Plural; man sagt nicht „das Wasser", sondern stets „die Wasser"; und so erscheinen auch die Wasser, wenn sie vergöttlicht sind, stets als weibliche Wesen in der Mehrzahl.

Viel schwieriger ist es zu sagen, was der Aufenthaltsort des Mitra ist. Man kann eigentlich nur negativ sagen, daß es nicht das Wasser ist. Es gibt nur eine Stelle, die den Schluß gestattet, daß Mitra etwas mit dem Lichte zu tun hat. 5, 3, 1 wird Agni, das Feuer, angeredet: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du

bist Mitra, wenn du entflammt bist[1])." Bei dem ersten Vergleich liegt das tertium comparationis in dem Aufenthalt im Wasser. Agni wird in den Wassern geboren. Bei seiner Geburt glich er darum dem Varuṇa, der in den Wassern weilt. Eine ähnliche Beziehung scheint zwischen Mitra und der lodernden Flamme zu bestehen. Mehr läßt sich zunächst kaum sagen.

II

Sind aber Varuṇa und Mitra auch in ihren Aufenthaltsorten geschieden, gemeinsam ist beiden ihre Haupttätigkeit, und das ist der Schutz des Ṛta. Keine andere Gottheit steht in so innigen Beziehungen zu dem Ṛta wie die drei Ādityas. Sobald sie genannt werden, häufen sich die Beiworte, die auf ihr Verhältnis zum Ṛta Bezug nehmen. Sie sind die Ṛta-geförderten Ṛta-Pfleger, die Schützer, die Mehrer, die Herren des Ṛta; durch das Ṛta ist ihre Macht so groß; durch das Ṛta regieren sie die Welt. Es wird gelegentlich auch andern Göttern der Schutz des Ṛta zugeschrieben, insbesondere auch Agni, dem Feuergott. Aber ganz charakteristisch heißt es 10, 8, 5: „Du, Agni, bist das Auge, der Hüter des großen Ṛta; du bist Varuṇa, wenn du dem Ṛta zustrebst[2])." Hier tritt deutlich hervor, daß Agnis Stellung zum Ṛta sekundär ist, daß der eigentliche Verwalter des Ṛta Varuṇa ist, wie das schon Oldenberg hervorgehoben hat[3]). Und noch deutlicher fällt das besondere Verhältnis der Ādityas zum Ṛta in die Augen, wenn man z. B. feststellen muß, daß der mächtigste Gott, Indra, zum Ṛta so gut wie gar keine Beziehungen hat.

Wir müssen uns also die Frage vorlegen: Was ist dieses Ṛta, das der Hut der Ādityas anvertraut ist? Man hat nach der Bedeutung des Ṛta nicht viel gefragt. So eifrig man sich um die Deutung der einzelnen mythologischen Gestalten der vedischen Lieder bemüht hat, so wenig hat man sich eigentlich mit der vedischen Religion befaßt und daher auch mit dem Ṛta, das den Mittelpunkt dieser Religion bildet. Roth hatte im Ṛta den Begriff der Ordnung zu finden geglaubt, und seither sieht man meist als Grundbedeutung des Wortes „Ordnung" an. In der Natur soll das die Ordnung sein, die in dem steten Sichgleichbleiben oder in der regelmäßigen Wiederkehr physischer Vorgänge zutage tritt, im menschlichen

---

[1]) *tvám agne váruṇo jā́yase yát tvám mitró bhavasi yát sámiddhaḥ.*
[2]) *bhúvaś cákṣur mahá ṛtásya gopā́ bhúvo váruṇo yád ṛtā́ya vé̍ṣi.*
[3]) Rel. d. Veda[4], S. 199, Anm. 1.

Leben das sittliche Gesetz, in der Religion der rechte Glaube, im Ritual die fest eingehaltene Opferordnung — kurz, die Ordnung soll das höchste, die ganze Welt beherrschende Prinzip des indischen Denkens sein. Das alles klingt sehr schön, und wenn man die aufgezählten Bedeutungen an den betreffenden Stellen einsetzt, so kann sich der moderne Europäer auch etwas darunter denken. Aber indisch gedacht ist das alles nicht.

Das Wort *ṛtá* stirbt in der auf die vedischen Lieder folgenden Zeit aus. Wo es noch vereinzelt in den Rechtsbüchern, im Epos erscheint, da bedeutet es „Wahrheit" oder als Adjektiv „wahr". Zu allen Zeiten aber ist das Wort mit dem Negativpräfix *an-* lebendig geblieben; *ánṛta* bedeutet nie etwas anderes als „unwahr, Unwahrheit, Lüge". Den Gegensatz zu *ánṛta* bildet später *satya* „wahr" oder „Wahrheit". Schon das läßt vermuten, daß *ṛtá* das alte Wort für „Wahrheit" war, das allmählich durch *satya* verdrängt wurde. In dem ältesten vedischen Wörterbuch, dem Naighaṇṭuka, wird (3, 10) als Bedeutung von *ṛtá satyá* „Wahrheit, wahr" gelehrt. Also die ältesten indischen Theologen, die ja immerhin den vedischen Liedern nahezu 3000 Jahre näherstanden als wir, haben *ṛtá* ebenfalls als „Wahrheit" verstanden. Ich behaupte nun, daß ihre Erklärung durchaus richtig ist und daß *ṛtá* auch im Veda überall nur „Wahrheit" bedeutet.

Deutlich ist die Bedeutung „Wahrheit" zunächst an zahlreichen Stellen, wo *ánṛta* „Lüge" dem *ṛtá* gegenübergestellt wird.

Als Yamī den Bruder zum Inzest verleiten will, weist er sie ab: „Wir sind eines Blutes. Wie sollten wir, laut *ṛtá*, Wahres, sprechend heimlich *ánṛta*, Unwahres, raunen[1])?"

Von den Ādityas, die beständig gepriesen werden, daß sie das Ṛta schützen, wird ebenso gerühmt, daß sie das *ánṛta*, die Lüge, niederschlagen. So heißt es 1, 152, 1 von Mitra-Varuṇa: „Nieder schlagt ihr alle *ánṛta*, Lügen; mit dem *ṛtá*, der Wahrheit, seid ihr vereint[2])." Und wie das Ṛta hier den Gegensatz zu *ánṛta* „Lüge" bildet, so oft an andern Stellen zu *drúh*, dem Lug und Trug, und zu *yātú*, dem trügerischen Treiben der Zauberer.

Ebenso klar sind weiter alle Stellen, wo neben *ṛtá satyá* „Wahrheit" steht. König Soma heißt z. B. 9, 113, 4 „der *ṛtá* Redende, durch *ṛtá* Glänzende, der *satyá* Redende, dessen Taten *satyá* sind[3])", usw.

---

[1]) 10, 10, 4 *ná yát purā́ cakṛmā́ kád dha nūnám ṛtā́ vádanto ánṛtaṃ rapema.*
[2]) *ávātiratam ánṛtāni víśva ṛténa mitrāvaruṇā́ sacethe.*
[3]) *ṛtáṃ vádann ṛtadyumna satyáṃ vádant satyakarman.*

Aber was soll es heißen, wenn 1, 105, 12 gesagt wird: „*ṛtá*, Wahrheit, strömen die Flüsse, *satyá* breitet die Sonne aus[1])?“ — obwohl auch hier die Bedeutung „Wahrheit“ durch die Danebenstellung von *satyá* gesichert ist. Oder was sollen solche Aussprüche bedeuten wie 4, 42, 4: „Durch das *ṛtá*, die Wahrheit, hat Varuṇa, der *ṛtávan*, der Wahrheit besitzende, dreifach die Welt ausgebreitet (d. h. die dreifache Welt, Himmel, Luftraum und Erde, geschaffen[2])?“ Oder 5, 63, 7: „Ihr, Mitra-Varuṇa, beherrscht durch die Wahrheit die ganze Welt[3])“ u. a. m.?

Hier treffen wir auf ganz speziell indische Vorstellungen, die wir nur verstehen können, wenn wir uns in der späteren Literatur umsehen, wo über die Wortinterpretation keine Unsicherheit besteht.

In der späteren, aber immerhin noch vorklassischen Zeit tritt uns nun die Wahrheit als eine ganz wunderbare, nicht nur die Geister, sondern auch die materielle Welt bezwingende Macht entgegen.

Im indischen Mittelalter gab es einen sehr merkwürdigen Brauch, der die Mitte hält zwischen Eid und Zauber. Man glaubte, durch das Aussprechen irgendeiner Wahrheit eine bestimmte, meist augenblickliche Wirkung in der materiellen Welt hervorrufen zu können. Dieser Brauch heißt *satyakriyā*, wörtlich „Wahrheitsmachung, -betätigung“. Insbesondere die buddhistischen Erzählungen sind voll von Beispielen dafür.

Als sein Schiff in höchster Gefahr ist, spricht der Kapitän Suppāraka:

„So weit mir die Erinnrung reicht, so lang ich mich besinnen kann,
Hab ich mit Willen niemals auch nur einem Wesen Leids getan.
So wahr dies Wort, sei diesem Schiff gewährt der Heimkehr sichre Bahn[4]).“

Und sofort wendet das Schiff und fährt in einem Tage zum Hafen von Bharukaccha zurück, ja es fährt noch ein Stück auf das Land hinauf bis vor das Haus des Kapitäns.

Ihren von einem vergifteten Pfeil getroffenen Sohn Sāma retten die blinden Eltern durch den Ausspruch: „So wahr dieser Sāma

---

[1]) *ṛtám arṣanti síndhavaḥ satyáṃ tātāna súryaḥ.*
[2]) *ṛténa putró áditer ṛtávotá tridhátu prathayad ví bhúma.*
[3]) *ṛténa víśvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ.*
[4]) J. 463, 13: *yato sarāmi attānaṃ yato patto 'smi viññutaṃ | nābhijānāmi saṃcicca ekapāṇaṃ pi hiṃsitaṃ | etena saccavajjena sotthiṃ nāvā nivattatu.*

fromm, keusch, wahrhaftig war und seine Eltern liebte, so wahr dies Wort ist, soll des Sāma Gift vernichtet sein[1])."

Den vom Aussatz befallenen Prinzen Sotthisena heilt seine Gattin, indem sie spricht:

„So helfe mir der heilge Eid — er wird mir helfen allezeit —
Kein andrer Mann, ich schwör dirs zu, ist mir so lieb und traut wie du!
Ist aber wahr dies Wort, so sei du jetzt von deinem Siechtum frei[2])."

Als der Sibi-König dem Brahmanen auf seine Bitte seine Augen geopfert hat, da fordert Sakka, der Götterkönig, ihn auf, Wahrheiten zu sprechen; dann würden ihm die Augen wieder erstehen. Der König beteuert darauf, daß er, wie jedem Bittenden, so auch jenem Brahmanen freudigen Herzens seine Bitte erfüllt habe; so wahr dies sei, sollten ihm die Augen wieder geschenkt sein — und siehe, sie erstrahlten in altem Glanze[3]).

Solche Geschichten enthält jedoch nicht nur die buddhistische Literatur; wir finden sie auch im Epos. Bekannt ist das Beispiel aus dem Nalaliede. Als Damayantī, einsam im Walde, sich des Jägers, der in Liebe zu ihr entbrennt, nicht erwehren kann, da ruft sie aus: „So wahr ich auch nicht einen Gedanken je auf einen andern Mann als den Niṣadhafürsten gewandt habe, soll dieser Jäger tot zu Boden fallen[4])", und der Jäger sinkt nieder wie ein vom Blitz getroffener Baum.

Das sind Sagen der Vorzeit. Auf sicherem Boden stehen wir im Milindapañha. Dort stellt der buddhistische Mönch Nāgasena dem Griechenkönig Menander die Frage: „Gibt es, o Großkönig, eine Wahrheit in der Welt, mittels deren Wahrheitssprecher die *satya-kriyā* machen[5])?" Der König bejaht und gibt zu, daß solche Leute

---

[1]) J. 540, 87—90: *yena saccen'ayaṃ sāmo dhammacārī pure ahu | etena saccavajjena visaṃ sāmassa haññatu* (88 *brahmacārī*, 89 *saccavādī*, 90 *mātāpettibharo* an Stelle von *dhammacārī*).

[2]) J. 519, 27: *tathā maṃ saccaṃ pāletu pālayissati ce mamaṃ | yathāhaṃ nābhijānāmi aññaṃ piyataraṃ tayā | etena saccavajjena vyādhi te vūpasammatu.*

[3]) J. 499, 24—26: *yaṃ maṃ so yācitum āgā dehi cakkhun ti brāhmaṇo | tassa cakkhūni pādāsiṃ brāhmaṇassa vanibbino || bhiyyo maṃ āvisi pīti somanassañ c'anappakaṃ | etena saccavajjena dutiyaṃ me upapajjatha || dhammena bhāsitā gāthā sivīnaṃ raṭṭhavaddhana | etāni tava nettāni dibbāni paṭidiyyare.*

[4]) Mbh. 3, 63, 38: *yathāhaṃ naiṣadhād anyaṃ manasāpi na cintaye | tathāyaṃ patatāṃ kṣudraḥ parāsur mṛgajīvanaḥ.*

[5]) Ed. Trenckner S. 120: *kiṃ pana mahārāja atthi loke saccaṃ nāma yena saccavādino saccakiriyaṃ karontīti.*

es regnen lassen, Feuer löschen, Wirkungen des Giftes vernichten und allerlei andere Dinge bewirken können, und im Anschluß daran erzählt Nāgasena die berühmte Geschichte, wie einst eine Hetäre in Pāṭaliputra in Gegenwart des Kaisers Aśoka den Ganges rückwärts fließen machte durch die wahrheitsgemäße Erklärung, daß sie stets getreu die Pflichten ihres Standes erfüllt habe. „So, großer König", schließt Nāgasena, „gibt es kein Ding, das die in der Wahrheit Stehenden nicht erreichen könnten[1])."

Damit zusammen hängt der Gedanke, daß es höchst gefährlich ist, einem Wahrheitssprecher auch nur das Geringste zuleide zu tun. „Dem würde das Haupt in sieben Stücke zerspringen, der einen solchen Wahrheitssprecher verletzen würde", sagt Kalmāṣapāda im Jātaka[2]).

Es sind nicht immer plötzliche Wirkungen, die man von der Wahrheitsbetätigung erhofft; man kann dadurch z. B. auch Schutz für sich und die Seinen erlangen. So spricht im Epos Sāvitrī, als der Tod die Eltern ihres Mannes bedroht: „Ich erinnere mich nicht, je ein unwahres Wort gesprochen zu haben, auch nicht bei gleichgültigen Sachen. Um dieser Wahrheit willen sollen jetzt meine Schwiegereltern am Leben bleiben[3])."

Die Wahrheiten, die ausgesprochen werden, beziehen sich vielfach auf ganz persönliche Verhältnisse des Sprechers. Es kommen aber auch Wahrheiten allgemeinen Inhalts vor. Da wird etwa der Buddha oder die Lehre in einem Satze gepriesen, und dann heißt es: „Um dieses wahren Wortes willen soll dem Ānanda Heil sein." Bisweilen handelt es sich sogar um ganz triviale Wahrheiten. So spricht eine Waldgottheit: „Alle Bäume auf dem Gandhamādana-Berge duften; so wahr dies Wort ist, soll des Sāma Gift vernichtet sein[4])."

---

[1]) A. a. O. S. 122: *iti pi mahārāja sacce ṭhitā na kañci atthaṃ na vindanti.*

[2]) J. 513, 29 [= 537, 72]: *muddhāpi tassa vipphaleyya sattadhā | yo tādisaṃ saccavādiṃ adeyya.* — J. 489 erreicht die Königin von Videha durch eine Beteuerung ihrer ehelichen Treue und andere Hinweise auf ihre Tugend die Geburt eines Sohnes. Jede ihrer Wahrheitsbetätigungen schließt mit dem Ausspruch: wenn ihre Worte wahr seien, möge ihr ein Sohn geboren werden, sonst möge ihr Haupt in sieben Stücke zerspringen: *etena saccavajjena putto uppajjataṃ ise | musā me bhaṇamānāya muddhā phalatu sattadhā.*

[3]) Mbh. 3, 267, 99: *na smarāmy uktapūrvaṃ vai svaireṣv apy anṛtāṃ giram | tena satyena tāv adya dhriyetāṃ śvaśurau mama.*

[4]) J. 540, 104: *sabbe vanā gandhamayā pabbate gandhamādane | etena saccavajjena visaṃ sāmassa haññatu.*

Zum reinen Zaubern ist die Satyakriyā herabgesunken in dem Würfellied, das der König im Aṇḍabhūtajātaka singt, um stets im Spiel mit seinem Purohita zu siegen:

„Alle Flüsse gehn in Krümmen, und aus Holz ist jeder Wald.
Findet sich nur ein Verführer, sündgen alle Weiber bald[1])."

Die Kraft des Liedes beruht einzig und allein auf dem Aussprechen einer allgemeinen Wahrheit. Der Zauber ist daher in dem Augenblick gebrochen, wo der Purohita, der in seinem Hause ein Mädchen hat, das keinen andern Mann kennt als ihn, hinzufügen kann: „außer meinem Mädchen" (*ṭhapetvā mānavikaṃ*).

Auf den Inhalt des Ausspruches kommt es also wenig an; das wahr gesprochene Wort, mag es sich beziehen worauf es will, übt eine zauberkräftige Wirkung aus, die unwiderstehlich ist, mit der sich alles erreichen läßt. Das ist der Gedanke, der auch im indischen Mittelalter noch völlig lebendig ist. Wir dürfen ihn auch bei der Beurteilung literarischer Werke nicht aus dem Auge lassen. Es wird im Epos kaum eine Geschichte erzählt, ohne daß am Schlusse das *śravaṇaphala*, der Lohn für das Anhören, angegeben wird. So heißt es z.B. am Schlusse des Nalaliedes, daß den, der die Geschichte vorträgt oder sie anhört, kein Unglück treffe, daß dem Hörer vielmehr Reichtum an Vieh, Söhne und Enkel, eine hohe Stellung, Gesundheit und Freude zuteil werden sollen. Ein Lehrgedicht über die Verdienste, die mit dem Besuche der verschiedenen heiligen Wallfahrtsorte verbunden sind, schließt mit der Versicherung, daß der Hörer in einer vornehmen Familie wiedergeboren werden und sich seiner früheren Geburt erinnern wird. Solche Anschauungen sind sicherlich Nachklänge der Vorstellungen der ältesten Zeit. Aus spätvedischer Zeit ist uns ein kleines Epos erhalten, in dem erzählt wird, wie Suparṇa, der Adler, um seine Mutter Vinatā aus der Sklaverei der Schlangen zu befreien, den Somatrank als Lösegeld aus Indras Himmel raubt. Am Schluß findet sich ein langes Śravaṇaphala. Da werden dem gläubigen Hörer nicht nur im allgemeinen Schutz vor seinen Feinden und vor allem Unglück und das Eingehen in Indras Himmel versprochen. Der in Aussicht gestellte Lohn wird zum Teil auch mit Einzelzügen der Erzählung in Beziehung gesetzt. Dem willigen Hörer wird das scharfe Adlerauge zuteil werden. Da der Adler ein Muster an Tapferkeit ist, der

---

[1]) J. 62: *sabbā nadī vaṅkagatā sabbe kaṭṭhamayā vanā | sabbitthiyo kare pāpaṃ labhamānā nivātake.*

spielend seine Feinde besiegt, so wird die Schwangere, die das Gedicht am Neu- und Vollmondstage hört, einen Heldensohn gebären, dem kein Gegner gewachsen ist[1]).

Die einfache Erzählung wirkt, weil sie nach der Überzeugung des Erzählers eine wahre Begebenheit schildert, wie ein Zauber. Das wird der Grund sein, daß der Vortrag von Geschichten auch seinen Platz im Opferritual hat, und daß wir im Ṛgveda unter die Kultlieder gemischt auch erzählende Dichtungen finden. Das wird noch wahrscheinlicher, wenn wir sehen, wie z.B. einem Liede, das den Übergang der Bharatas über die Flüsse Vipāś und Śutudrī schildert, später noch ein regelrechter Zauberspruch angefügt ist, der das glückliche Durchschreiten eines Stromes sichern soll[2]). Und wer gedächte hier nicht der zweiteiligen Form unserer altgermanischen Zaubersprüche, wie z.B. in dem bekannten Merseburger Zauberspruch gegen den Beinbruch, dem die Erzählung von der Heilung des verrenkten Fußes von Balders Fohlen durch die Besprechungen Wodans und der Göttinnen vorangestellt ist.

Was für die spätere Zeit, gilt selbstverständlich in erhöhtem Maße für die vedische Periode. Auch da finden wir Wahrheitsbetätigungen. So schließt 1, 21: „Durch diese Wahrheit sollt ihr, an aussichtsreicher Stelle wachend, mir Schutz gewähren, o Indra und Agni[3])“; und 10, 37 beginnt: „Diese meine Wahrheitsverkündigung soll mich schützen überall, so weit sich Erde und Himmel dehnen und die Tage: Alles andre, was sich regt, geht zur Ruhe, aber alle Tage strömen die Wasser, alle Tage geht auf die Sonne[4]).“ Hier ist das für „Wahrheit“ gebrauchte Wort *satyá*, sodaß Zweifel an der Auffassung nicht möglich sind. Viel häufiger wird jedoch statt dessen das Wort *ṛtá* gebraucht. So lesen wir z.B. 7, 101, 6: „Parjanya (der Regengott) ist die Seele von allem, was da geht und steht. Dies mein *ṛtá* (Wahrheit) schütze mich hundert Jahre

---

[1]) Suparṇādhyāya (ed. Grube 1874, Ind Stud. 14) 31, 7f.: *ākhyānaṃ garbhiṇī yedaṃ śṛṇuyāt pratiparva cet | pumāṃsaṃ janayet putraṃ balinaṃ śatrutāpanam || sauparṇaṃ cakṣur bhavati śrotṝṇām anasūyatām.* (Vgl. Übersetzung von J. Hertel in „Indische Märchen“, Jena 1921, S. 366.)

[2]) 3, 33, 13: *úd va ūrmíḥ śámyā hantv ápo yóktrāṇi muñcata | mā́duṣkṛtau vyènasāghnyaú śúnam áratām.* (Geldner: „Eure Welle soll die Jochzapfen emporheben, ihr Gewässer, gebet die Stränge frei! Nicht sollen die schuldlosen Rinder, die nichts Übles tun, in Verlust geraten.“)

[3]) *téna satyéna jāgṛtam ádhi pracetúne padé | índrāgnī śárma yacchatam.*

[4]) (V. 2:) *sā́ mā satyóktiḥ pári pātu viśváto dyā́vā ca yátra tatánann áhāni ca | víśvam anyán ní viśate yád éjati viśvā́hā́po viśvā́hód eti sū́ryaḥ.*

lang[1])." Oder 8, 97, 14f.: „Vor dir, Indra, zittern alle Welten, Himmel und Erde, in Furcht. Dies mein *ṛtá* schütze mich; wie über Wasser bringe mich über viel Ungemach hinüber[2])."

Das *ṛtá* kann sich auf einen einzelnen Ausspruch, auf eine Strophe, aber natürlich auch auf ein ganzes Lied beziehen, und so nimmt *ṛtá* bisweilen geradezu die Bedeutung des Kultliedes an. Wie dieses nach vedischer Anschauung wirkt, das möge ein Beispiel zeigen.

Es gibt einen alten Mythus von der Befreiung der Kühe[3]). Was das für Kühe sind — wirkliche Kühe oder Morgenröten —, darauf kommt es hier nicht an. Die Kühe sind von dämonischen Wesen geraubt und in einer Höhle eingeschlossen. Um ihre Befreiung mühen sich die Aṅgiras, die Priester der Urzeit; und immer wieder heißt es, daß es ihnen gelang, durch das Ṛta den Felsen zu spalten, daß durch das Ṛta die Kühe herauskamen usw.[4]). Man glaubt, daß das Ṛta auch hier die Weltordnung sei: es soll ein zu dem Recht der ewigen Weltordnung gehöriger Vorzug sein, daß die Aṅgiras diese Tat vollbringen mußten. Damit würden wir zu der Idee eines von Anbeginn feststehenden Schicksalsschlusses kommen; aber davon kann in Wahrheit im vedischen Glauben nicht die Rede sein. Das Ṛta ist vielmehr auch hier die Wahrheit des Kultliedes. Unzählige Male heißt es, daß die Aṅgiras den Fels durch das Denken aufbrachen, mit Worten, mit dem göttlichen Worte, durch das Brahman, mit Liedern, mit Gesang[5]). Es sind dieselben

---

[1]) *sá retodhā́ vṛṣabháḥ śáśvatīnāṃ tásminn ātmā́ jágatas tasthúṣaś ca | tán ma ṛtám pātu śatáśāradāya.*

[2]) *tvád víśvāni bhúvanāni vajrin dyā́vā rejete pṛthivī́ ca bhīṣā́ || tán ma ṛtám indra śūra citra pātv apó ná vajrin durităti parṣi bhū́ri.*

[3]) Vgl. darüber Oldenberg, Rel. d. Veda[4], S. 141—147; Hillebrandt, Ved. Mythol. II[2], S. 233—238.

[4]) Z.B. 4, 3, 11: *ṛténā́driṃ vyàsan bhidántaḥ sám áṅgiraso navanta góbhiḥ* (Oldenberg a.a.O. S. 145: „Durch ... *ṛtá* warfen sie auseinander den Stein, ihn zerspaltend; die Aṅgiras brüllten (d.h. sangen) zusammen mit den Kühen").

[5]) Z.B. *ukthaír ádriṃ rujann áṅgiraso ráveṇa* 1, 71, 2; *bráhmaṇā* 2, 24, 3; *arkéṇa ... bráhmaṇā ca* 6, 65, 5; *vácasā daívyena* 4, 1, 15; *arkéṇa* 10, 68, 9. Lüders fügt hinzu: „Leise freilich schimmert in dem indischen Mythus auch noch eine ältere Vorstellung durch. Ursprünglich bestand die Wahrheit offenbar nicht so sehr in den Liedern, die die Aṅgiras singen, als in einem einzigen Wort. Öfter heißt es, dieser oder jener habe den wahren Namen der Kuh erkannt oder den vorborgenen geheimen Namen der Kuh gefunden. [Vgl. 4, 1, 16: *té manvata prathamā́ṃ nā́ma dhenós tríḥ saptá mātúḥ paramā́ṇi vindan | táj jānatír abhy ànūṣata vrā́ āvír bhuvad aruṇír yaśásā góḥ* || und 9, 87, 3 (von Soma): *sá cid viveda níhitaṃ yád āsām apīcyàṃ gúhyaṃ nā́ma*

Vorstellungen, die uns auch im finnischen Epos, dem Kalewala, entgegentreten. Da hat des Nordlands Wirtin Sonne und Mond in den Fels eingeschlossen, und nun (49, 273—278)

Sucht der alte Wäinämöinen,
Dieser ew'ge Zaubersprecher,
Mit der Faust die Tür zu rütteln,
Mit der Worte Kraft die Riegel;
Händen weichen nicht die Türen,
Worten folgen nicht die Riegel.

Die magische Kraft des Kultliedes, die auf seinem Wahrheitsgehalt beruht, tritt in einem zunächst merkwürdig anmutenden Ausdruck zutage. Nach vedischer Vorstellung fahren die Götter, wie es vornehmen Herren geziemt, auf Wagen, die mit Rossen bespannt sind, zum Opfer des Frommen. Diese Rosse nun werden *ṛtayúj*, „wahrheitgeschirrt" genannt. Was das heißen soll, verstehen wir, wenn wir sehen, daß diese Rosse auch „liedgeschirrt" (*brahmayúj*) heißen, und wenn wir Äußerungen damit zusammenhalten wie die folgenden an Indra gerichteten Anrufungen: „Ich schirre durch das Lied deine mähnigen Falben; mach dich auf[1])!" „Besteig, du Vṛtratöter, den Wagen; geschirrt sind durch das Lied deine Falben[2])." „Besteig den Wagen, da deine Rosse von uns aus nicht unangeschirrt sein werden aus Mangel an Liedern[3])." Ich würde es nicht für richtig halten, wenn man in solchen Wendungen nur poetisch gesteigerte Ausdrücke für das Herbeirufen des Gottes sehen wollte. Das Lied bewirkt nach indischer Vor-

---

gónām.] Das knüpft an die alte Anschauung von der Bedeutung des Namens an. Für das primitive Denken ist der Name nicht Schall und Rauch. Der Name ist vielmehr ein Wesensbestandteil des Dinges. Noch in späterer Zeit finden wir den Ausdruck *nāmarūpa*, „Name und Gestalt", gebraucht für das, was wir „Individuum" nennen; Name und Gestalt machen die Persönlichkeit aus. Darum gewinne ich Macht über eine Person, wenn ich ihren Namen kenne, und darum gibt man sich Mühe, den Namen zu verbergen, und nimmt einen Geheimnamen an, der als der wahre Name betrachtet wird. Der Glaube zieht sich bis in unsere Märchen hinab. Die Müllerstochter ist von der grausamen Forderung des Männleins befreit, wenn sie seinen Namen Rumpelstilzchen weiß [Grimm Nr. 55]. So scheint es, als ob ursprünglich die Wahrheit bei der Gewinnung der Kühe der Geheimname der Kuh war, der als ein Sesam tu dich auf wirkte; erst allmählich haben sich die Kultlieder an seine Stelle geschoben."

[1]) 1, 82, 6: *yunájmi te bráhmaṇā keśínā hárī úpa prá yāhi.*

[2]) 1, 84, 3: *ā́ tiṣṭha vṛtrahan ráthaṃ yuktā́ te bráhmaṇā hárī.*

[3]) 5, 33, 3: *ná té ta indrābhy àsmád ṛṣvā́yuktāso abrahmátā yád ásan | tíṣṭhā rátham ádhi tám.*

stellung offenbar wirklich, daß die Rosse des Gottes sich schirren oder von ihm angeschirrt werden — beide Vorstellungen kommen vor —, um zum Opfer zu fahren. Nicht umsonst wird hier für „Lied" der Ausdruck *brâhman* gebraucht, der mit Vorliebe erscheint, wenn von der magischen Wirkung des Liedes die Rede ist. Was aber dem Liede diese geheime Kraft verleiht, das ist die Wahrheit.

Die Wahrheit hat für die Götter noch eine ganz andere Bedeutung. Wenn der vedische Inder seinen Göttern Opfer darbringt, so sucht er sie dadurch zu erfreuen, sie seinen Wünschen günstig zu stimmen. Daneben aber tritt deutlich auch der Gedanke hervor, daß das Opfer den Gott sättigt und stärkt. Das gilt insbesondere von der Darbringung des Soma, des Rauschtranks; im Rausche des Soma erschlägt Indra die Feinde der Arier. Der typische Ausdruck für die Stärkung, die durch die Opfergabe bewirkt wird, ist „wachsen, groß werden" (*vṛdh*). „Trinke, wachse, dein sind ja die gepreßten Somatränke, o Indra, wie einstmals, so jetzt", lädt der Dichter 3, 36, 3 den Indra ein[1]). Aber die Stärkung der Götter erfolgt nicht durch die materielle Opfergabe allein. An zahllosen Stellen heißt es, daß die Götter durch die Lieder, die Preisgesänge, die Sprüche „wachsen". „Durch Preislieder gewachsen, schlugst du den Dämon, der sich unsterblich dünkte, hinab", wird 2, 11, 2 von Indra gerühmt[2]). Ich halte es für gänzlich verkehrt, wenn man das Wachsen des Gottes durch das Preislied als eine Stärkung seines subjektiven Kraftgefühls erklärt. Das ist modern gedacht. Das „Wachsen" durch das Lied steht auf derselben Stufe wie das Wachsen durch die beim Opfer dargereichte Speise. Ganz klar und deutlich heißt es von Indra 6, 24, 7: „Wenn er auch groß ist, soll doch sein Leib noch wachsen, gepriesen durch Loblieder und Gesänge[3])." Das Lied, das zum Preise eines Gottes ertönt, übt also auf ihn eine magische Wirkung aus; es stärkt ihn wie eine Speise, die er verzehrt. Natürlich ist auch hier das eigentlich Stärkende, das dem Kultlied innewohnende Ṛta, die Wahrheit. „Der Wahrheit Weisungen machen mich wachsen", sagt Indra 8, 100, 4 von sich selbst[4]), und auch das häufige Beiwort der Götter *ṛtāvṛ́dh*, „durch die Wahrheit wachsend", ist sicherlich oft im

---

[1]) *píbā várdhasva táva ghā sutā́sa índra sómāsaḥ prathamā́ utémé.*
[2]) *ámartyaṃ cid dāsám mányamānam ávābhinad ukthaír vāvṛdhānáḥ.*
[3]) *vṛddhásya cid vardhatām asya tanū́ḥ stómebhir ukthaíś ca śasyámānā.*
[4]) *ṛtásya mā pradíśo vardhayanti.*

Hinblick auf die Wahrheit des Kultliedes gebraucht; so wenn 10, 65, 3 ein Dichter sagt: „Diesen Allgöttern, die durch die Wahrheit wachsen, lasse ich, der ich die Wahrheit kenne, Preislieder aufsteigen[1])." Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Wahrheit des Kultliedes nur ein Teil der Wahrheit ist. Wenn daher Götter, denen der Schutz dieser Wahrheit im täglichen Wandel der Menschen anvertraut ist, wie Varuṇa oder Mitra, „durch die Wahrheit wachsend" genannt werden, so werden wir den Grund in ihrer innigen Verbundenheit mit der Wahrheit im allgemeinen Sinne sehen müssen.

Ähnlich liegt die Sache, wenn die Götter *ṛtájāta*, „aus der Wahrheit geboren", genannt werden. Wenn Agni, der Gott des Feuers, das Beiwort erhält, so mag das um der kultischen Wahrheit willen geschehen. Nach indischer Vorstellung genügt die manuelle Handlung, das Reiben der Hölzer, nicht, um das göttliche Feuer zu entzünden; es sind Lieder oder Sprüche nötig, um die Epiphanie des Gottes zu bewirken. „Der Glanz des Gottes ist in voller Schönheit sichtbar geworden; die Gedanken der Wahrheit haben ihn hergeführt", beginnt ein Lied[2]).

Die vedische Sprache liebt es aber auch, den Gott auf den Begriff zurückzuführen, der den Grundzug seines Wesens bildet, und zwar meist unter dem Bilde der Kindschaft. Indra, der die Gestalt und Kraft eines Riesen hat, wird „der Sohn der Stärke" (*śávasaḥ sūnúḥ*) genannt. So sind andere Götter auch „aus der Wahrheit geboren" genannt, weil die Wahrheit ihr ganzes Wesen füllt. „Wahrheit sind die Götter, Unwahrheit die Menschen", sagen spätere vedische Texte[3]).

Es ist nicht zu verwundern, daß uns die Wahrheit, der die Götter ihre Größe, ja ihr Dasein verdanken, schließlich auch als weltschaffendes Prinzip entgegentritt. Durch das Ṛta ist die Welt entstanden, durch das Ṛta hat dieser oder jener Gott dreifach Himmel und Erde gebreitet. Nicht der Wille ist es, der die Welt ins Leben rief, sondern die Kraft des wahr gesprochenen Wortes. Daß das Ṛta hier in der Tat die Wahrheit und nichts weiter als

---

[1]) *téṣāṃ hí mahnā́ mahatā́m anarvā́ṇāṃ stómāṁ íyarmy ṛtajñā́ ṛtāvŕdhām.*

[2]) 1, 141, 1: *bā́ḷ itthā́ tád vápuṣe dhāyi darśatā́ṃ devásya bhárgaḥ sáhaso yáto jáni | . . . ṛtásya dhénā anayanta sasrútaḥ.*

[3]) ŚBr. 1, 1, 1, 4; 3, 3, 2, 1; 3, 9, 4, 1: *satyam eva devā anṛtaṃ manuṣyāḥ*; ŚBr. 1, 1, 2, 17: *satyaṃ devā anṛtaṃ manuṣyās tat satyenaivaitad gṛhṇāti*; AB. 1, 6, 7: *satyasaṃhitā vai devā anṛtasaṃhitā manusyā iti*. Vgl. auch Nārada I 215: *satyaṃ devāḥ samāsena manuṣyās tv anṛ́taṃ smṛtam.*

die Wahrheit ist, beweisen andere Stellen, wo es z. B. von Agni heißt, daß er „durch wahre Sprüche Himmel und Erde stützte[1])"; und in einem späteren Text wird erzählt, daß Prajāpati, der Schöpfer, mit einer aus drei Worten bestehenden Formel, die ausdrücklich als Wahrheit bezeichnet wird, Erde, Luftraum und Himmel schuf[2]).

Und wie durch die Wahrheit die Welt entstanden ist, so wird sie durch die Wahrheit erhalten: Ṛta leuchten die Morgenröten[3]), Ṛta strömen die Flüsse, Satya breitet die Sonne aus[4]). Hier zeigt, wie schon S. 15 bemerkt, die Nebeneinanderstellung von *ṛtá* und *satyá*, daß das Ṛta nur die Wahrheit sein kann; und deutlicher noch tritt hervor, was gemeint ist, in späteren Stellen, wo nur von dem eindeutigen *satyá* die Rede ist: „Durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit leuchtet am Himmel die Sonne, Wahrheit ist das Fundament der Rede, auf die Wahrheit ist das All gegründet[5])." Und noch in viel späterer Zeit weist der Richter den Zeugen, ehe er seine Aussage macht, auf die Heiligkeit der Wahrheit mit den Worten hin: „Durch die Wahrheit glüht die Sonne, durch die Wahrheit leuchtet der Mond, durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit trägt die Erde[6])." Dem arischen Inder galt also die Wahrheit als die höchste Macht, als die letzte Ursache alles Seins.

Man hat das Ṛta in Indien niemals personifiziert; kultische Verehrung hat es nicht genossen. Wohl aber ist es, sozusagen, materialisiert worden, und das hat weiter zu einer Lokalisierung geführt. Unzählige Male ist von dem Sitze des Ṛta, der Stätte des Ṛta,

---

[1]) 1, 67, 3 (5): *pṛthivīṃ tastámbha dyấṃ mántrebhiḥ satyaíḥ.*

[2]) Lüders bezieht sich hier wohl auf Maitr. Up. 5, 6: *atha vyāttaṃ* (Deussen liest: *avyāhṛtaṃ*) *vā idam āsīt satyaṃ prajāpatis tapas taptvā anuvyāharad bhūr bhuvaḥ svar*. Deussen (S. 333): „Unausgesprochen, fürwahr, war diese Welt. Er aber, die Realität, Prajāpati, nachdem er Tapas geübt hatte, sprach er sie aus: Die Erde, den Luftraum, den Himmel."

[3]) 4, 2, 19: *ṛtám avasrann uṣáso vibhātíḥ.*

[4]) 1, 105, 12 (vgl. oben S. 15 Anm. 1).

[5]) MNār. Up. 63, 2 (= Āndhra-Rezension 79, 2): *satyena vāyur āvāti satyenādityo rocate divi satyaṃ vācaḥ pratiṣṭhā satye sarvaṃ pratiṣṭhitam.*

[6]) Viṣṇu VIII 27–30: *satyenādityas tapati satyena bhāti candramāḥ | satyena vāti pavanaḥ satyena bhūr dhārayati.* (Vgl. Nārada I 213: *bhūr dhārayati satyena satyenodeti bhāskaraḥ | satyena vāyuḥ plavate satyenāpaḥ sravanti ca.* — Ermahnungen an die Zeugen, bei der Wahrheit zu bleiben, s. Manu VIII 79–101, Yājñav. II 73–75, Nārada I 198–228, Viṣṇu VIII 19–37, Gautama XIII 12–23, Āpastamba II 11, 29, 7–10, Baudhāyana I 10, 19, 10–12, Vasiṣṭha XVI 32–34.)

dem Schoße des Ṛta die Rede. Er ist in sehr weiter Ferne. „Herbei komme Indra", heißt es z. B. 4, 21, 3, „vom Himmel oder von der Erde, schnell vom Ozean oder vom Nebelraum, von der Sonne, uns zu helfen mit den Maruts, oder von der jenseitigen Ferne (*parāvát*), dem Sitz des Ṛta[1])." Anderswo wird unterschieden der große Himmel (*dív*), die Erde und der Sitz des Ṛta. Und Varuṇa sagt 4, 42, 4 von sich selbst: „Ich befestigte den Himmel an dem Sitze des Ṛta[2])." Nun ist *dív* immer der sichtbare Himmel. Der Sitz des Ṛta, an dem der Himmel befestigt ist, liegt also jenseits, *parāvát*, wie es vorher hieß. Von diesem Sitz des Ṛta ziehen die Morgenröten aus: „Von dem Sitze des Ṛta sich erhebend, wie Herden von Kühen ziehen die Morgenröten dahin[3])." „Wenn Agni aufflammt (d. h. am frühesten Morgen), freuen sich die roten Morgenröten im Schoße der Wahrheit[4])." Von dort gehen auch die Sonnenrosse aus: „Die geflügelten Rosse eilten herbei vom Sitze des Ṛta[5])." Dort am Sitz des Ṛta weilen auch die Götter: „Der Soma geht, des Weges kundig, dahin, wo er die Götter trifft, zu sitzen auf dem Schoß des Ṛta[6])" usw.

Die Stätte, der Sitz des Ṛta ist nach solchen Stellen also unzweifelhaft jenseits der sichtbaren elt, an der höchsten Stelle, im dritten Himmel, wie es anderswo heißt. Dürfen wir nun auch hier von einer Stätte, einem Schoße der Wahrheit reden?

Ein solcher Ausdruck mag uns befremdend erscheinen. Dem Inder ist er geläufig. In späterer Zeit hat man immer mehr übereinanderliegende Welten angenommen. In den späteren vedischen Schriften sind es häufig sieben, die sich eine über die andere schichten. Die höchste von ihnen aber ist der *satyaloka*, was nur „Welt der Wahrheit" bedeuten kann. Dieser *satyaloka* ist, wie übrigens schon Geldner (im Glossar) vermerkt hat, die Fortsetzung des alten *ṛtásya sádas*, des „Sitzes der Wahrheit". Man denkt sich nun diese Wahrheit als eine ungeheure strahlende Lichtmasse; Licht und Wahrheit sind für den Inder identisch wie Dunkel und Lüge. Diese transzendente Wahrheit aber ruht in dem ewigen Urquell, in dem Wasser jenes Lebensbornes, der sich, wie wir sahen, im obersten

---

[1]) *ā́ yātv índro divá ā́ pṛthivyā́ makṣū́ samudrā́d utá vā púrīṣāt | svàrṇarād ávase no marútvān parāváto vā sádanād ṛtásya.*

[2]) *dhāráyaṃ dívaṃ sádana ṛtásya.*

[3]) 4, 51, 8: *ṛtásya devíḥ sádaso budhānā́ gávāṃ ná sárgā uṣáso jarante.*

[4]) 10, 8, 3: *ásya pátmann áruṣīr áśvabudhnā ṛtásya yónau tanvò juṣanta.*

[5]) 1, 164, 47: *tá ā́vavṛtrant sádanād ṛtásya.*

[6]) 3, 62, 13: *sómo jigāti gātuvíd devā́nām eti niṣkṛtám | ṛtásya yónim āsádam.*

Himmel, in Svarṇara, befindet. An soundsovielen Stellen ist *ṛtásya yóni*, „der Schoß der Wahrheit", einfach eine Bezeichnung des Wassers, besonders da, wo von dem Mythus die Rede ist, daß Agni, das Feuer, im Wasser verborgen lag, bis die Götter ihn fanden. Man braucht nur zwei Stellen miteinander zu vergleichen: 3, 1, 3 „Die Götter fanden den Agni in den Wassern, in dem Werke der Schwestern[1])", und 3, 1, 11: „In der weiten Unendlichkeit wuchs der Große, denn die vielen Wasser, die glänzenden, waren mit ihm; in dem Schoße der Wahrheit lag Agni, in dem Werke der Schwestern[2])." Und das stimmt genau mit den Angaben der ältesten Interpreten überein. Im Naighaṇṭuka (1, 12) wird *ṛtasya yoni* als *udaka* „Wasser" erklärt. Das Zeugnis der alten Theologen, das man bis jetzt einfach abgelehnt oder unbeachtet gelassen hat, wird also vollauf bestätigt.

Jedenfalls aber ist überall, wo vom Sitz oder dem Schoß oder der Stätte des Ṛta die Rede ist, das Ṛta nur die Wahrheit. Nirgends ist der „Sitz des Ṛta" die Opferstätte, als die Stätte der Opferordnung, wie man bisher angenommen hat. Mit dem Opfer hat der Begriff des Ṛta, soviel ich sehe, in den vedischen Hymnen überhaupt nichts zu tun. Niemals ist dort der Schoß des Ṛta etwas anderes als jene Wasserflut im höchsten Himmel, am Nabel der Welt.

Schließlich ist auch die transzendente Wahrheit dem Auge des Sterblichen nicht ganz verborgen. „Was die Wahrheit (*satyam*) ist", heißt es noch in den Upaniṣads, „das ist die Sonne dort[3])." Aber auch die Sonne ist doch nur ein Abglanz der höchsten, reinen Wahrheit. Erst wenn in der letzten Stunde die Seele den Körper verläßt, schaut man rein und unverhüllt die Wahrheit hinter der Decke der Sonne. Das drückt jener schöne Spruch aus, den der Sterbende flüstern soll, der Spruch, mit dem er Pūṣan, den seelengeleitenden Gott, bittet:

„Mit einer Schale ganz aus Gold der Wahrheit Antlitz ist verdeckt.
Die heb hinweg, o Pūṣan, mir, auf daß ich schaue wahrheitstreu[4])."

---

[1]) *ávindann u darśatám apsv àntár devā́so agním apási svásr̄ṇām.*

[2]) *uraú mahā́m̐ anibādhé vavardhā́po agníṃ yaśásaḥ sáṃ hí pūrvī́ḥ | ṛtásya yónāv aśayad dámūnā jāmīnā́m agnír apási svásr̄ṇām.*

[3]) Bṛh. Up. 5, 5, 2: *tad yat tat satyam asau sa ādityaḥ*; ŚBr. 6, 7, 1, 2: *tad yat satyam | asau sa ādityaḥ*; 14, 1, 2, 22: *satyam eṣa ya eṣa tapati.*

[4]) Bṛh. Up. 5, 15, 1 (= Īśop. 15, vgl. Maitr. Up. 6, 35): *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṃ mukham | tat tvaṃ pūṣann apāvr̥ṇu satyadharmāya dr̥ṣṭaye.*

Diese Vorstellungen von der Wahrheit sind nicht erst in Indien entstanden; sie finden sich auch bei dem iranischen Brudervolke. Wie im Veda das Ṛta, so ist im Awesta das Aša der Mittelpunkt des Denkens. Aša ist dem Worte wie der Sache nach mit dem Ṛta identisch. Wenn daher meine Auffassung des Ṛta als Wahrheit richtig ist, so ist a priori wahrscheinlich, daß sie auch für das awestische Aša gilt. Nun soll auch im Awesta *aša* die ewige Ordnung, zunächst kosmisch, dann auch rituell und ethisch sein. Allein diese Erklärung steht ganz unter dem Banne der falschen Deutung des vedischen *ṛtá*. Wer das Awesta unbefangen liest, kann unmöglich verkennen, daß auch hier *aša* überall die Wahrheit ist. Die ganze zoroastrische Religion wird beherrscht von dem Gegensatz von *aša* und *druǰ*. Kein Mensch aber kann bezweifeln, daß *druǰ* auch in seinem Ursprunge nicht die Störung der Ordnungen der Natur, sondern, wie der Name sagt, die Lüge ist. Es ist dasselbe wie das indische *drúh*. Der Gegensatz zur Lüge aber ist die Wahrheit.

Wir gelangen also ganz unabhängig zu demselben Ergebnis. Dazu kommen aber in diesem Falle noch zwei äußere Zeugnisse. Das Aša ist, wie eingangs erwähnt, als Aša Vahišta, „die beste Wahrheit“, einer der Amәša Spәntas, der Helfer und Berater des Ahura Mazda, geworden. Plutarch gibt nun diesen Namen durch *ἀλήθεια* wieder; und viel später braucht al-Beruni das arabische Wort für Wahrheit dafür[1]).

Die Vorstellung von dem Ṛta ist also nicht erst in Indien entstanden, sondern geht in die indoiranische oder arische Zeit zurück. Wahrscheinlich gehört auch die Vorstellung von der himmlischen Heimat des Ṛta bereits dieser Zeit an. Jedenfalls ist im Awesta Aša der Name des Paradieses, das die Hoffnung der Gläubigen bildet. Neu ist im Awesta nur die Personifizierung als Aša Vahišta.

---

[1]) (Aus Lüders' Materialien:) Plutarch de Iside et Osiride cap. 47 (ed. Parthey S. 82 = Moralia rec. G. N. Bernardakis Vol. II, p. 520): *καὶ ὁ μὲν (Ὡρομάζης) ἕξ θεοὺς ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν.* Das ist eine Liste der sechs Amәša Spәntas; der zweite, Ašà Vahišta, entspricht dem Gotte der Wahrheit Plutarchs. — Al-Beruni in seiner Chronologie orientalischer Völker, hrsg. v. Sachau (Text p. 419 lin. IV ff., Übers. S. 204, l. 35 ff.) sagt: „Die Bedeutung dieses Namens (Ardībahišt = Aša Vahišta) ist ‚die Wahrheit (الصّدق), ist gut‘, nach einer anderen Erklärung aber ‚sie ist die Äußerste des Guten‘.“ [Vgl. ferner Andreas-Wackernagel, NGGW 1911 S. 28 ff.]

III

Es ist also die Wahrheit, die Varuṇa und Mitra schützen, der eine im Wasser, der andere wahrscheinlich im Feuer. Wie kommt das? Bleiben wir zunächst einmal bei Varuṇa. Es genügt nicht zu sagen: die Wahrheit ruht ja im Himmelsborn, also muß auch der schützende Gott im Wasser sein. Dann müßte ja auch Mitra, der ebenfalls die Wahrheit schützt, seinen Sitz im Wasser haben. Wir sollten weiter Varuṇa nur in den Himmelswassern erwarten; er weilt aber gerade auch in den Wassern auf Erden. Hier muß offenbar eine noch innigere Verbindung bestehen, und ich finde des Rätsels Lösung in dem Satze: Varuṇa, der die Wahrheit schützt und in den Wassern wohnt, ist der Eidgott; denn beim Wasser hat man in der ältesten Zeit geschworen. Wir sind in der glücklichen Lage, das letztere beweisen zu können[1]).

Noch heute gibt es in Nordindien eine Form des Eides, bei der der Schwörende in einen Kreis tritt, der aus ausgestreutem Kalbsmist auf dem Boden hergestellt ist und in dem ein Gefäß mit Wasser steht[2]). Wenn möglich, nimmt man heiliges Gangeswasser. Das gleiche sagen schon die mittelalterlichen Rechtsbücher: der Eid soll geleistet werden in der Frühe „angesichts von Wasser“ (*apām ante*)[3]). Die Nāradasmṛti nennt drei Arten des Eides, den beim Feuer (*agni*), beim Wasser (*ambu*) und beim Verdienst (*sukṛta*)[4]). Nach der Erklärung Vācaspatimiśras taucht der Schwörende beim Wassereide[5]) die Hand in heißes Wasser mit den Worten: „Das

---

[1]) Über den vedischen Eid s. Oldenberg, Rel. d. Veda[4], S. 518ff.; Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, S. 395f.; Jolly, Recht und Sitte, S. 144.

[2]) Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India, II 42.

[3]) ApDh. II 11, 29, 7: *puṇāyhne prātar agnāv iddhe 'pām ante rājavaty ubhayataḥ samākhyāpya sarvānumate mukhyaḥ satyaṃ praśnaṃ brūyāt*; Bühler (SBE II 170): „A person who is possessed of good qualities (may be called as a witness and) shall answer the questions put to him according to truth on an auspicious day, in the morning, before a kindled fire, standing near (a jar full of) water, in the presence of the king, and with the consent of all (of both parties and of the assessors), after having been exhorted (by the judge) to be fair to both sides.“ (Vgl. Jolly, Recht und Sitte, S. 141).

[4]) I 239: *yuktiṣv apy asamarthāsu śapathair enam ardayet | deśakālabalāpekṣam agnyambusukṛtādibhiḥ.*

[5]) V. deutet in Vyavahāracintāmaṇi zum zitierten Verse der Nāradasmṛti *śapatha* ausdrücklich als Eid; man dürfe die Bekräftigung durch das Berühren von Wasser nicht auf das Ordal (*divya*) beziehen: *na tv agnyādikam iha divyaṃ grāhyaṃ tasya śapathānyatvād iti vakṣyate.* Ausdrücklich unterschieden zwischen *śapatha* und *divya* wird auch Nārada I 247.

Wasser soll mich nicht angreifen[1])." In anderen Fällen trinkt der Schwörende geweihtes Wasser[2]). Wenn der Schwur falsch gewesen ist, soll dieses Wasser Erkrankungen oder sonstige üble Folgen für den Meineidigen hervorrufen.

Aus sehr alter Zeit stammt die Beschreibung eines Eides im Ritual, der im Aitareyabrāhmaṇa sein frühes Vorbild hat. Bei dem sogenannten Tānūnaptra[3]), einer das Somaopfer einleitenden Zeremonie, leisten die Priester zusammen mit dem Opferherrn, dem Veranstalter des Opfers, eine Art Verbrüderungseid. Sie schwören, daß sie den ganz ihrer Macht überlassenen Opferherrn nicht durch absichtlich falsch vollzogene Handlungen schädigen wollen. Die Beteiligten berühren dabei mit der Hand wallendes Wasser (*madantī*)[4]). In dem Vorbild zu dieser Zeremonie im Brāhmaṇa heißt es, daß die einen Schwur Leistenden — es sind hier Götter — ihren Leib „in das Haus König Varuṇas" (*varuṇasya rājño gṛhe*)[5]) legen.

Dazu stimmen auch die vedischen Lieder. So heißt es AV. 19, 44, 8—9: „Viel Unwahres sagt hier der Mensch, o Varuṇa. Davon, du tausendkräftiger, löse uns, löse uns von der Not. Wenn wir schwören, indem wir sagen: 'o ihr Wasser, o ihr Unverletzlichen, o Varuṇa', davon, du tausendkräftiger, löse uns, löse uns von der Not[6])."

Und noch deutlicher spricht von dem Wassereide ein anderes

---

[1]) (*agnir me dor nopasthāsyati*) *jalaṃ na mā ākarṣayiṣyatīty agnijalayor hastaprakṣepaḥ*. (Stellen aus Vyavahāracintāmaṇi nach Rocca, Giudizio di Dio, S. 13).

[2]) Zu unterscheiden von dem unten erwähnten Wasserordal. Vgl. Jolly a.a.O. S. 112.

[3]) Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur (Grundriß), S. 127; A.B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, S. 327; Caland-Henry, L'Agniṣṭoma, S. 64f.; S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, S. 73 (Textauszüge), 127; AB. I 24 (ed. Aufrecht, S. 20, dazu S. 435, Übersetzung Keith, S. 126, Übers. Haug II, S. 53ff.); ApŚ. XI 1, 2ff.

[4]) Lüders schreibt: „Die sieben Priester müssen dabei ihre Hand in einen mit Wasser gefüllten Kupferkessel, die *madantī*, stecken . . ." Dies dürfte zurückgehen auf Haug, Übers. II, S. 54, wo *madantī* als „copper vessel" gefaßt ist; Hillebrandt übernahm dies „Varuṇa und Mitra", S. 20, wo er über die Zeremonie nach Haugs Beschreibung berichtet. Gegen Haugs Erklärung schon Weber, Ind. Stud. 9 („Über Haugs Aitareya Brāhmaṇa"), S. 215: *madantī* = kochendes Wasser.

[5]) D. h. in Wasser. So schon Haug a.a.O. Vgl. AV. 7, 83, 1: *apsú te rājan varuṇa gṛhó hiraṇyáyo mitáḥ*, „in die Wasser ist, o König Varuṇa, dein goldenes Haus gebaut".

[6]) *bahv ìdáṃ rājan varuṇānṛtam āha pûruṣaḥ | tásmāt sahasravīrya muñcá naḥ páry áṃhasaḥ || yád ấpo aghnyấ íti váruṇéti yád ūcimá | tásmāt sahasra-vīrya muñcá naḥ páry áṃhasaḥ.*

Lied (AV. 4, 16), dessen Sinn man allerdings bisher gänzlich verkannt hat[1]). Zuerst wird Varuṇa verherrlicht:

„2. Wenn einer steht oder geht oder heimlich schleicht, wenn zwei zusammengekommen sich beraten, der König Varuṇa weiß das als Dritter.

3. Die Erde hier gehört dem König Varuṇa und der ferne Himmel dort oben. Die beiden Meere sind Varuṇas Bauchseiten; er ist auch in diesem wenigen Wasser verborgen.

4. Und sollte einer über des Himmels Enden hinausschleichen, er käme nicht frei von König Varuṇa. Vom Himmel her wandern seine Späher; mit tausend Augen beschauen sie die Erde.

5. Alles schaut Varuṇa, was zwischen Himmel und Erde ist und was darüber. Er hat gezählt das Augenblinzeln der Menschen; wie ein Spieler die Würfel, so zählt er sie[2])."

Dann wird Varuṇa selbst angeredet:

„6. Dreimal sieben Schlingen sind dir, o Varuṇa, die sollen binden ihn, der die Unwahrheit spricht, aber freilassen den Wahrheitssprecher.

7. Mit hundert Schlingen binde diesen Mann, o Varuṇa. Nicht entgehe dir der Lügner, o Menschen Beschauender. Dasitzen soll der Schurke mit gelockertem Bauche wie ein Topf, dem die umschlingenden Riemen abgesprungen sind.

8. 9. Mit den Schlingen, die längs gehen und die quer gehen, mit den göttlichen und menschlichen Fesseln, mit allen diesen binde ich dich N.N. aus der Familie N.N., Sohn des N.N.[3])."

---

[1]) Eine Zusammenstellung der zahlreichen Übersetzungen und Besprechungen des Liedes s. Whitneys Atharvaveda-Übersetzung, Bd. I, S. 176. Vgl. neuerdings H. Lommel, ZDMG 92 (1938) S. 452–463.

[2]) *yás tíṣṭhati cárati yáś ca váñcati yó nilā́yaṃ cárati yáḥ pratáṅkam | dvaú saṃniṣádya yán mantráyete rā́jā tád veda váruṇas tṛtī́yaḥ || utéyáṃ bhū́mir váruṇasya rā́jña utā́saú dyaúr bṛhatī́ dūréantā | utó samudraú váruṇasya kukṣī́ utā́sminn álpa udaké nílīnaḥ || utá yó dyā́m atisárpāt parástān ná sá mucyātai váruṇasya rā́jñaḥ | divá spáśaḥ prá carantīdám asya sahasrākṣā́ áti paśyanti bhū́mim || sárvaṃ tád rā́jā váruṇo ví caṣṭe yád antarā́ ródasī yát parástāt | sáṃkhyātā asya nimíṣo jánānām akṣā́n iva śvaghnī́ ní minoti tā́ni ||* — Zur Übersetzung von *ní minoti* vgl. Lüders, Philol. Ind. 164. (P. Thieme konjiziert *ní cinoti*).

[3]) *yé te pā́śā varuṇa saptásapta tredhā́ tíṣṭhanti víṣitā rúśantaḥ | sinántu sárve ánṛtaṃ vádantaṃ yáḥ satyávādy áti táṃ sṛjantu || śaténa pā́śair abhí dhehi varuṇainam mā́ te mocy anṛtavā́ṅ nṛcakṣaḥ | ā́stāṃ jālmá udáraṃ sraṃsayitvā́ kóśa ivābandhráḥ parikṛtyámānaḥ || yáh samāmyò váruṇo yó vyāmyò yáḥ saṃdeśyò váruṇo yó videśyàḥ | yó daivó váruṇo yáś ca mā́nuṣaḥ ||*

Man hat die letzten Strophen als eine Verwünschung aufgefaßt und geglaubt, daß hier zwei Lieder zusammengeschweißt seien, ein Preislied auf Varuṇa und ein Verwünschungszauber, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten. Davon kann keine Rede sein. Das ganze Lied sind die Worte, mit denen der Richter vor Ablegung des Eides den Schwörenden ermahnt, die Wahrheit zu sagen. Nur dem Lügner werden ja die Fesseln Varuṇas angedroht, und die Worte: „er ist auch in diesem wenigen Wasser verborgen" weisen deutlich darauf hin, daß auch hier ein Topf mit Wasser gefüllt vor dem Schwörenden stand[1]). Zu alledem gibt auch der spätere Kommentar die richtige Erklärung; man hat seine Worte allerdings gründlich mißverstanden.

Eng mit dem Wassereide verbunden ist das Wasserordal; in den Gesetzbüchern gehen die Ausdrücke für Eid und Ordal oft durcheinander. Die Beschreibung, die Yājñavalkya (II 108f.) von dem Wasserordal gibt, möge hier als Beispiel dienen:

„‚Durch die Wahrheit schütze du mich, o Varuṇa.' Nachdem er mit diesen Worten das Wasser angerufen hat, soll er die Schenkel eines Mannes fassen, der bis an den Nabel im Wasser steht, und (dabei selbst) ins Wasser tauchen. Ein anderer behender Mann soll einen zu gleicher Zeit abgeschossenen Pfeil herbeibringen, und wenn er den Beschuldigten noch mit untergetauchtem Körper vorfindet, so soll dieser gereinigt sein[2])."

---

taṁs tvā sárvair abhí ṣyāmi páśair asāv amuṣyāyaṇāmuṣyāḥ putra | tán u te sárvān anusáṃdiśāmi.

[1]) (In den Materialien erhaltenes Fragment:) Schon Roth hatte (Abhandl. über den Atharvaveda, S. 30) durchaus richtig empfunden, daß die Strophen über die Allwissenheit Varuṇas, die zu dem Schönsten gehören, was die vedische Dichtung überhaupt hervorgebracht hat, im Grunde eine ganz unpassende Einleitung zu einem Verfluchungsliede seien. Er glaubte sie als Fragment älterer Lieder erklären zu müssen, mit denen man das Zauberlied aufgeputzt habe. Allein für diese Annahme fehlt, wie Bloomfield, Hymns of the AV., SBE XLIII (1897), S. 389, bemerkt hat, jeder Anhaltspunkt; die Strophen 1—5 kommen nur hier vor. Bei meiner Auffassung des Liedes ist aber das von Roth betonte Mißverhältnis gar nicht vorhanden; im Munde des Richters ist der feierliche Hinweis auf die Allwissenheit Varuṇas eine Vermahnung an den Schwörenden, die Wahrheit zu sprechen. Man kann damit die Rede vergleichen, die der Richter auch Manu 8, 80ff. an die Zeugen richtet, ehe sie ihre Aussagen machen. Daß sie an Wucht der Sprache und des Gedankens hinter den vedischen Versen zurückbleibt, bedingt einen prinzipiellen Unterschied nicht.

[2]) *satyena mābhirakṣasva varuṇety abhiśāpya kam | nābhidaghnodakasthasya gṛhītvorū jalaṃ viśet || samakālam iṣuṃ muktam ānayed yo javī naraḥ | gate tasmin nimagnāṅgaṃ paśyec cec chuddhim āpnuyāt.* (Lesarten bei Stenzler: 108a *mābhirakṣa tvam*, 109a *ānīyānyo*).

Auch hier wird in dem Gebete Varuṇa ausdrücklich als der im Wasser befindliche Gott genannt, der die Wahrheit kundtun soll. Was immer der Ursprung des Gottesurteils gewesen sein mag, im indischen Mittelalter herrschte zweifellos der Gedanke, daß Varuṇa den Meineidigen ausstoße aus seinem Reiche. Gewissermaßen ein Gegenstück dazu bildet die Sage von den frommen Königen Dilīpa und Pṛthu Vainya[1]), die auf dem Wasser fahren konnten, weil sie Wahrheitssprecher waren, wie ähnlich Yudhiṣṭhiras Wagen ungehemmt über die Erde fährt, bis jener eine Lüge spricht, worauf sofort der Wagen einsinkt[2]).

Zu dem Schwure beim Wasser gehört ferner auch noch eine andere Sitte, die sich in Indien und überall, wo indische Kultur hingedrungen ist, nachweisen läßt, die aber bisher noch nicht erklärt worden ist: die Ausgießung von Wasser bei einer Schenkung[3]). Die Schenkung wird als ein Vertrag aufgefaßt. Von der „Lüge bei der Schenkung" ist in alten Formeln die Rede, die sich mit Sicherheit bis in die indoiranische Zeit hinauf verfolgen lassen[4]). Beispiele für die Sitte bieten die Inschriften zu Tausenden von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten. Die Sitte ist so gang und gäbe, daß es in den Inschriften oft nur heißt, der König habe das Geschenk *udakādiṃ* „mit Wasser usw." gegeben. Das Wasser wurde auf die Hand des Empfängers oder auf die Erde gegossen[5]). In einem der schönsten Reliefs von Bharhut ist Anāthapeḍika dargestellt, wie er das Jetavana dem Buddha schenkt und die Schenkung durch das Ausgießen von Wasser aus einem teetopfförmigen Gefäße bekräftigt[6]).

Nur eine Abart der Schenkungszeremonie ist es, wie der Name zeigt, wenn Schutzflehenden dadurch Sicherheit gewährt wird, daß man Wasser in die Hand nimmt und es auf das Haupt des Bittenden gießt. Diese Zeremonie heißt *abhayadāna*, „das Schenken der Furchtlosigkeit". Eine Schenkung ist auch die Übergabe des Knaben durch die leiblichen Eltern bei der Adoption, und auch

---

[1]) Mbh. 7, 61, 9f. bzw. 7, 69, 9. [2]) Hopkins, JAOS 1910, S 38.

[3]) (Lüders:) „Ganz falsch erklärt von Kern, Buddhismus I 117."

[4]) Lüders, Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch, SBBAW 1917, S, 347–374.

[5]) Vgl. z.B. Jāt. VI 344, 10ff. Dort nimmt der König eine goldene Kanne voll duftenden Wassers und gießt Wasser auf die Hand des die Gabe empfangenden Kaufmanns (*hatthe udakaṃ pātetvā*), wobei er die Schenkung des Dorfes ausspricht.

[6]) Vgl. Cunnigham, The Stūpa of Bharhut, S. 84 und Pl. XXVIII; Lüders, List of Brāhmī Inscriptions, Nr. 731.

diese findet unter Ausgießung von Wasser statt, wie wir aus Manu 9, 168 erfahren: „Der (dem Empfänger) gleiche Sohn, den die Mutter oder der Vater in Zeiten der Not mit Wasser liebevoll geben, gilt als der adoptierte Sohn[1])." Keiner weiteren Erklärung bedarf endlich nach dem bisher Gesagten die Rolle des Wassers bei der Sklavenfreilassung: der Sklave nimmt einen Topf mit Wasser, in dem Gras und Blumen schwimmen, auf die Schulter, der Herr nimmt den Topf herunter und zerbricht ihn, indem er das Haupt des Freizulassenden mit dem Wasser besprengt. Dabei erklärt er ihn dreimal für frei[2]).

Auf die Frage, warum denn die Inder beim Wasser geschworen haben, geben die Quellen keine direkte Antwort. Die Erklärungen der vorhin erwähnten Tānūnaptra-Zeremonie machen durchaus den Eindruck, als ob die Inder es schon in früher Zeit nicht mehr gewußt hätten. Aber indirekt läßt sich vielleicht doch eine Antwort geben.

Es steht fest, daß nach ältester indischer Anschauung, die bei andern indogermanischen und nicht-indogermanischen Völkern wiederkehrt, der Eid eine Selbstverfluchung ist für den Fall, daß der Sprecher die Unwahrheit sagt. Das geht schon daraus hervor, daß „er schwört" schon vedisch *śápate* heißt, was wörtlich bedeutet: „er verflucht sich". Das Wasser beim Eide wird also etwas mit dieser Selbstverfluchung zu tun haben. Und das wird durch etwas anderes bestätigt. Auch bei der feierlichen Verfluchung nimmt man Wasser in die Hand, und dieses Wasser ist ein höchst gefährlicher Stoff; man darf es nicht auf die Erde verschütten, denn es würde die Saat vernichten. Das Fluchwasser ist also ein todbringendes Wasser[3]).

---

[1]) *mātā pitā vā dadyātāṃ yam adbhiḥ putram āpadi | sadṛśaṃ prītisaṃyuktaṃ sa jñeyo datrimaḥ putraḥ.*

[2]) Nārada V 42f.: *svadāsam icched yaḥ kartum adāsaṃ prītimānasaḥ | skandhād ādāya tasyāsau bhindyāt kumbham sahāmbhasā || sākṣatābhiḥ sapuṣpābhir mūrdhany adbhir avākiret | adāsa iti coktvā triḥ prāṅmukhaṃ tam athotsṛjet.* (Vgl. Jolly, Recht und Sitte (Grdr.), S. 112; Gössel, Schuld- und Sachenrecht, S. 14.)

[3]) (Aus den Mat.:) „Wasser beim Fluch. Vasiṣṭha hat über den Saudāsa den Fluch ausgesprochen, er solle ein Menschenfresser werden. Darauf will Saudāsa wiederum den Vasiṣṭha verfluchen, und zwar indem er Wasser mit der Hand ergreift (Rām. 7, 65, 29 ff.):

tataḥ kruddhas tu saudāsas toyaṃ jagrāha pāṇinā
vasiṣṭhaṃ śaptum ārebhe .....

Seine Gattin hält ihn aber zurück; er gießt das mit Feuerkraft versehene Zorneswasser fort (*tataḥ krodhamayaṃ toyaṃ tejobalasamanvitam | vyasarjayata*), und es träufelt auf seine Füße, die davon fleckig (*kalmāṣa*)

Hier bietet sich nun als Parallele in erster Linie ein Eid dar, der uns aus Griechenland überliefert ist, aber auch hier, wenn ich recht sehe, nur als ein Überbleibsel aus vergangener Zeit: der Eid beim stygischen Wasser, „welches der größte furchtbarste Eidschwur ist für alle unsterblichen Götter[1])".

Deutlicher als in Indien tritt hier der Charakter des Eidwassers hervor. Es ist das unterirdische Totenwasser, dem sich der Schwörende bei der Selbstverfluchung überantwortet. Er verpfändet sich der Unterwelt in derselben Weise wie der Nordgermane, wenn er „bei dem lichten Wasser der Leiptr und bei dem feuchtkalten Steine der Unn[2])" schwört. Meineidige und Mörder waten auch nach der Edda im Reiche der Hel im brackigen Wasser.

Ein unterirdisches Totenwasser wird das Eidwasser ursprünglich auch in Indien gewesen sein. Wenn das ganz vergessen ist, so werden zwei Dinge dabei mitgespielt haben: einmal der Umstand, daß die Unterweltvorstellungen in der vedischen Zeit überhaupt ganz verkümmern, obwohl sie ursprünglich dagewesen sind, und zweitens die klimatischen Verhältnisse. Für den Bewohner Indiens ist das Wasser ein Labsal. Vom Wasser hängt alles Gedeihen ab. So sind ihm die Wasser Lebensspender geworden; den Begriff des Todes kann er nicht mit ihnen verbinden.

Sieht man in Varuṇa den Eidgott, so wird mit einem Schlage das ganze rätselhafte Wesen des Gottes klar. Er tritt uns immer wieder entgegen als der Gott, der die Wahrheit schützt und die Lüge vernichtet. Er ist allwissend und untrüglich. Und aus seinem Wesen als Eidgott erklärt sich am ehesten auch die Eigenschaft, die auf den ersten Blick von seinem eigentlichen Charakter weiter abzuliegen scheint, aber im Veda stark hervortritt: sein Königtum.

---

werden; seitdem heißt Saudāsa Kalmāṣapāda. — Dieselbe Geschichte wird im Viṣṇupurāṇa (4, 4, 19 ff.) erzählt: *asāv api tu pragṛhyodakāñjaliṃ muniśāpapradānodyataḥ*. Auch hier gießt der König das *śāpāmbu*, um die Saaten und die Wolken zu schützen, nicht auf die Erde oder in die Luft, sondern auf seine Füße, mit der gleichen Wirkung wie im Rāmāyaṇa. Also ist das Fluchwasser verderblich!"

[1]) Ilias 15, 36ff. = Odyssee 5, 184ff. = Hymn. in Apoll. 84ff.:

ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὅρκος δεινότατος τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν.

[2]) Edda, Helgakviđa Hundingsbana II 31. Leiptr (eigentlich Blitz) wird an einer anderen Edda-Stelle (Grimnismál 28) als einer der vielen Unterweltströme genannt. Unn (eigentlich Woge) galt als Tochter des Meerriesen Aegir. Von ihrem Stein wissen wir sonst nichts.

Auch andere vedische Götter werden als König bezeichnet — vor allem Indra, weniger häufig Agni und Soma. Aber häufiger als jeder andere Gott erhält Varuṇa, sei es allein, sei es in Verbindung mit Mitra und andern Ādityas, den Titel König (*rājan*) oder Allherrscher (*samrāj*); *rājā Váruṇaḥ* ist eine geläufige Verbindung. Und wie ein König hat Varuṇa seine Späher, die rastlos die Welt durchwandern und auf der Menschen Treiben sehen. Das sind nicht die Sterne, mit denen der Nachthimmel auf die Erde herabschaut[1]); diese Späher haben keine physische Grundlage. Es sind die Späher, mit deren Hilfe der indische und schon der arische König über das Tun und Treiben seiner Untertanen wacht[2]).

Worin immer das Königtum der andern Götter begründet sein mag — der Ausgangspunkt von Varuṇas Königtum ist eben seine Eidnatur. Als Eidgott hat er beständig über Wahrheit und Lüge der Menschen zu entscheiden[3]); er übt also beständig das Amt des Richters aus. Der Träger der richterlichen Funktionen ist aber in der alten Zeit in erster Linie der König. Dazu kommt, daß Varuṇa als Eidgott der berufenste Hüter des Ṛta ist, der höchsten Macht, der alle Dinge auf Erden wie im Himmel und sogar die Götter selbst ihr Dasein verdanken. Als Schutzherr des Ṛta mußte er mit seiner Macht alles überstrahlen; war schon das Ṛta das Höchste in der Welt, so konnte der Schirmer des Ṛta gar nicht anders denn als ein Allherrscher angesehen werden. So erklärt sich, wie ich meine, auch das Königtum Varuṇas gerade aus seinem Charakter als Eidgott.

Beruht Varuṇas Macht auf seiner Stellung als Schutzherr des Ṛta, so erklärt dieses selbe Verhältnis auch seinen Sturz nach Abschluß der ṛgvedischen Periode. Als an die Stelle des Ṛta als des höchsten Prinzips in der Welt andere Mächte traten, Tapas, Dharma, Ātman-Brahman usw., da war es auch mit Varuṇas Macht zu Ende; wie umgekehrt in Iran, wo die Wahrheit als das Erbe der arischen Zeit durch Zarathustra noch schärfer herausgearbeitet wurde, auch Varuṇa unter dem Namen des Weisen Ahura zu höchster Größe heranwuchs.

---

[1]) Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra (1877), S. 1: „(Varuṇas) Auge ist des Tages die Sonne und die spähenden Geister des Lichts; des Nachts sind die leuchtenden Sterne seine Späher und Wächter des Alls."

[2]) Vgl. H. H. Schaeder, Iranica (1. Das Auge des Königs), Abh. GWG 10 (1934).

[3]) Vgl. die schon oben herangezogene Stelle 7, 49, 3: „In deren (der Wasser) Mitte König Varuṇa geht, Wahrheit und Lüge der Menschen schauend."

Varuṇa und die beiden andern Ādityas sind fast die einzigen Götter im Ṛgveda, denen gegenüber der Mensch das Gefühl von Sünde und Schuld äußert, und man hat längst bemerkt, daß die Lieder an Varuṇa im Tone den Bußpsalmen des Alten Testaments ähneln. Wo aber die Schuld näher bezeichnet wird, da ist es stets die Schuld, die aus Lug und Trug besteht.

Varuṇa fängt den Lügner in seinen Schlingen; aber es ist auch dem Gerechten schwer, diesen Fallstricken zu entgehen. Immer wieder wird Varuṇa angefleht, die unbewußt begangenen Sünden zu verzeihen: „Nicht Absicht war es", so heißt es z. B. 7, 86, 6, „es war Verblendung, es war der Branntwein, Zorn, die Würfel, und selbst der Schlaf hält nicht die Lüge fern[1])." Natürlich wird zwischen subjektiver und objektiver Unwahrheit nicht geschieden. Jedes unwahr gesprochene Wort fordert seine Strafe, und wäre es selbst im Traume gesprochen. So kommt es, daß dieser lichte und reine Gott oft geradezu dämonische Züge zeigt. In den Brāhmaṇas wird er auch äußerlich ganz wie ein Dämon geschildert. So kommt es, daß man ihm nur mit Furcht und Zittern Verehrung darbringt.

Der Lohn der Lüge ist der Tod; aber Varuṇa schwingt nicht etwa wie Indra den Vajra, um den Lügner zu zerschmettern. Er schickt schleichende Krankheit, und insbesondere ist es die Wassersucht, mit der er den Lügner straft. Er „ergreift" den Lügner; er geht wie ein Dämon in seinen Leib ein und schafft sich gewissermaßen in ihm das Element, in dem er zu leben gewohnt ist.

Ganz ähnlich schildert Hesiod in der Theogonie (784f.) die Bestrafung des beim stygischen Wasser geschworenen Meineids. Wenn einer der Götter eine Lüge spricht, dann schickt Zeus die Iris

θεῶν μέγαν ὅρκον ἐνεῖκαι
τηλόθεν ἐν χρυσέῃ προχόῳ πολυώνυμον ὕδωρ

Wenn dann einer der Götter, das Wasser ausgießend (*ἀπολείψας*), einen Meineid schwört, so liegt er ein volles Jahr ohne Atem und Sprache da, von Schlafsucht bewältigt. Wenn er nach einem Jahr die Krankheit (*νοῦσος*) überstanden hat, wird er auf weitere neun Jahre von der Gemeinschaft der Unsterblichen ausgeschlossen. Die Parallele ist so auffallend, daß ich nicht anstehe zu glauben, daß uns in dem Wassereide ein Stück aus der indogermanischen Vergangenheit erhalten ist. Wir finden hier nicht nur das Wasser

---

[1]) *ná sá svó dákṣo varuṇa dhrútiḥ sā́ súrā manyúr vibhī́dako ácittiḥ | ásti jyā́yān kánīyasa upāré svápnaś canéd ánṛtasya prayōtā́.*

wieder, sondern auch die Krankheit als Strafe wie in Indien. Die Krankheit führt nach Hesiod nicht zum Tode. Das ist begreiflich, da es sich um einen Gott handelt, der nicht gut sterben kann. Der leibliche Tod wird durch den zeitweiligen bürgerlichen Tod ersetzt. Das ist natürlich Neuerung, so gut wie die Spezialisierung auf die Wassersucht in Indien.

Wenden wir uns nun zu Mitra. Mitra ist gewissermaßen die Probe auf das Exempel, auf die Frage, ob die Auffassung Varuṇas als des Eidgottes die richtige ist; denn Mitra ist so eng mit Varuṇa verbunden, daß er eines Wesens mit ihm sein muß, wenn die Erklärung Varuṇas richtig sein soll. Nun hat schon vor vielen Jahren Meillet darauf hingewiesen[1]), daß Mitra einen Namen trägt, der sowohl im Indischen wie im Iranischen auch als Appellativum erscheint: *mitra* bedeutet im Indischen „Freundschaft", dann auch „Freund"; *miθra* ist im Iranischen der Vertrag. Daraus hat Meillet den Schluß gezogen, daß Mitra nichts weiter sei als der Gott des Vertrages[2]). Das würde vortrefflich zu dem Eidgott passen. Eid und Vertrag sind in Indien, wie schließlich überall, aufs engste verbunden. Die Zeremonien bei dem feierlichen Abschluß eines Vertrages sind denen des Eides sehr ähnlich. Zu dem Charakter des Vertragsgottes paßt aber auch alles andere, was wir sonst von Mitra hören. Er schützt die Wahrheit so gut wie Varuṇa; ich will nur daran erinnern, daß das Brechen eines Vertrages in Indien als Lüge bezeichnet wird. Er hat im Awesta seine Späher wie Varuṇa im Veda. Er heißt im Awesta der Tausendohrige, der Zehntausendäugige. Das sind nicht wirkliche Ohren und Augen, sondern, wie die Tradition es richtig erklärt, wiederum seine Späher, die *ὦτα* und *ὀφθαλμοί* des persischen Großkönigs, von denen uns die Griechen berichten.

---

[1]) Journ. As. 1907, II 143ff.

[2]) P. Thieme, Der Fremdling im Ṛgveda (1938), S. 134f., bezeichnet die Weise, in welcher Meillet über den indo-iranischen Gott Mitra-Miθra gehandelt habe, als bahnbrechend für die neuere Auffassung vom Wesen der Ādityas, trotz des Widerspruchs, den die klassischen Vertreter der älteren Schule, H. Oldenberg und A. Hillebrandt, gegen ihn erhoben hätten. Er faßt Meillets Ansicht folgendermaßen zusammen: „Zu dem Neutrum *mitrám* „Vertrag, Freundschaft" ist ein Maskulinum gebildet worden: 1. „der personifizierte Vertrag"; 2. „der Vertrag als mystische Potenz"; 3. „der Gott, der den Vertrag bewacht". Schließlich gibt es noch ein Maskulinum „Vertragsfreund, Freund"." — Die neuere Auffassung, die in den Ādityas abstrakte Götter sieht, vertreten u.a. B. Geiger und Sten Konow; vgl. Thieme a.a.O. Anm. 1 und oben S. 7 Anm. 2.

Ein Beiwort, das Mitra im Veda ausschließlich zukommt, ist *yātayájjana*. Das soll nach Geldner[1]) „die Menschen anspornend" bedeuten — ein farbloses Epitheton, das jedem Gotte gegeben sein könnte. *yātáyati* bedeutet aber „zum Vergleich bringen", *ṛṇám yātáyati* heißt „eine Schuld begleichen", und man kann daher nur schwanken, ob *yātayájjana* „die Leute zum Vergleich bringend" oder „die Leute zur Bezahlung des Schuldigen veranlassend" bedeutet. In jedem Falle läßt sich kaum ein passenderes Beiwort für einen Gott des Vertrages denken.

In einem Liede an Agni, den Feuergott, heißt es: „Du hast der Wahrheit sieben Schritte gesetzt, den Mitra erzeugend für dich selbst[2])." Deutlicher kann Mitra kaum als der Gott des Vertrages gekennzeichnet sein. Es war ein alter Brauch beim Abschluß eines Freundschaftsbundes, daß beide Parteien sieben Schritte miteinander machten; „die siebenschrittige Freundschaft" ist noch in späterer Zeit ein ganz gewöhnlicher Ausdruck. Aus der vedischen Äußerung lernen wir nur noch, daß man das Bündnis vor dem lodernden Feuer schloß. Mitra hat also wirklich seinen Sitz im Feuer, wie Varuṇa im Wasser — etwas, was sich uns schon früher als wahrscheinlich ergab.

Einen Blick müssen wir schließlich auch noch auf den dritten, unbedeutenderen Genossen Mitra-Varuṇas werfen, auf Aryaman. Sein Wesen verrät sich schon in seinem Namen. *aryamán* heißt „Freund"; im Ossetischen entspricht genau *limän* „Freund". Im Veda bedeutet *aryamán* insbesondere „Freund des Brautpaares", den bei der Heirat als Brautwerber tätigen Freund. Und als solcher fungiert auch der Gott Aryaman. „Du bist Aryaman, wenn du der Mädchen geheimen Namen trägst. Sie salben dich wie einen Freund mit Butter, wenn du die Gatten einträchtig machst", wird 5, 3, 2 zu Agni gesagt[3]), und in den Hochzeitssprüchen spielt Aryaman eine besondere Rolle. Aryaman ist also der Gott des Heiratsvertrages und verkörpert als solcher nur wiederum eine besondere Seite des Mitra[4]). Wie nahe sich Vertrag und Heiratsvertrag

---

[1]) Geldner, Glossar S. 143: „die Menschen zum Nachstreben anspornend, den Menschen als Vorbild dienend." Entsprechend übersetzt er 3, 59, 1 *jánān yātayati* Übers. [1]: „treibt die Menschen zur Nacheiferung an", dagegen Übers. [2]: „eint die Menschen."

[2]) 10, 8, 4 *ṛtáya saptá dadhiṣe padáni janáyan mitráṃ tanvè svấyai.*

[3]) *tvám aryamấ bhavasi yát kanínāṃ nấma svadhāvan gúhyam bibharṣi | añjánti mitráṃ súdhitaṃ ná góbhir yád dámpatī sámanasā kṛṇóṣi.*

[4]) Thieme erklärt a.a.O. S. 135 *aryamán* (m.) als 1. „die personifizierte Gastlichkeit", 2. „die Gastlichkeit als mystische Potenz", 3. „den Gott,

stehen, zeigt der Brauch, daß bei der Heirat genau wie bei dem Abschluß eines Freundschaftsbündnisses sieben Schritte vor dem Feuer gemacht wurden[1]). Bei der Hochzeit machen Braut und Bräutigam vor dem entzündeten Feuer miteinander sieben Schritte; darauf spricht der Bräutigam zur Braut: „Freund sei mit dem siebten Schritte. Freunde sind wir geworden mit dem siebten Schritte. Möge ich deine Freundschaft erlangen; möge ich nicht von deiner Freundschaft getrennt werden; mögest du nicht von meiner Freundschaft getrennt werden[2])."

Das Ehebündnis wird hier als Freundschaftsbündnis gefaßt; ja, die Braut wird „Freund", *sakhā*, genannt, nicht „Freundin", *sakhī*, wie wir erwarten sollten. Das sieht ganz so aus, als ob der Spruch, der bei dem Abschluß des Freundschaftsbundes gesprochen wurde, hier einfach in das Hochzeitsritual übernommen ist.

Die im Vorstehenden über das ursprüngliche Wesen des Varuṇa und seiner Genossen vorgetragenen Ansichten haben sich mir im Laufe der Jahre ergeben durch ein eingehendes Studium der Quellen in vollem Umfange. Es ist eine langwierige, manche werden vielleicht sagen: langweilige Aufgabe, Tausende von Stellen in allen Einzelheiten und in ihrem Zusammenhange zu prüfen. Allein es ist eine Aufgabe, die notwendig ist, wenn wir zu festen Resultaten gelangen wollen. Wer ein paar Stellen aus dem Zusammenhang herausnimmt, wie das gewöhnlich geschieht, der kann mit ihnen alles beweisen, was er will. Aber die Ergebnisse halten bei genauerer Prüfung nicht stand. Nur die Untersuchung des gesamten Materials kann zu einem gesicherten Ergebnis führen.

Und dieses, wie mir scheint, gesicherte Ergebnis, daß Varuṇa und Mitra abstrakte Götter sind, scheint mir nicht ohne Interesse

---

der die Gastlichkeit bewacht und beschützt" und sagt im gleichen Sinne, Aryaman könne als eine besondere Erscheinungsform Mitras gedacht werden, insofern Mitra als Schützer des Vertrages auch Schützer der Gastfreundschaft sein könne (S. 143). Sten Konow (Lehrbuch d. Religionsgesch., Die Inder, S. 23) vermutet mit Lüders in Aryaman „die mystische Potenz des Ehepaktes, des Vertrages zwischen Mann und Frau".

[1]) Schon E. Haas (Die Heiratsgebräuche der alten Inder, nach den Gṛhyasūtras, Ind. Stud. 5, 1862, S. 321) hat vermutet, daß die Zeremonie der sieben Schritte „ursprünglich überall da stattfand, wo sich zwei Männer zu einem ihnen heiligen Freundschaftsbündnis oder zu irgendeiner besonderen Genossenschaft vereinigten".

[2]) *sákhā saptápadā bhava sákhāyau saptápadā babhūva* (lies: *saptápadāv abhūva*) | *sakhyáṃ te gameyaṃ sakhyát te mā́ yoṣaṃ sakhyā́n me mā́ yoṣṭhāḥ*, s. M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsritual nach dem Āpastambīya-Gṛhyasūtra, S. 51f.

zu sein. Die Mythologen halten meist starr den Blick auf den Himmel gerichtet. Im Veda sollen ein Dutzend Sonnengötter enthalten sein. Ich glaube das nicht; es gibt nur einen vedischen Sonnengott, und das ist Sūrya. Das Beispiel des Varuṇa und Mitra zeigt uns jedenfalls, daß auch aus einer blassen Abstraktion sich ein kraftvoller Gott entwickeln kann, der später seine bescheidenen Anfänge nicht mehr verrät und die Züge eines Kindes des Himmels trägt.

Und noch aus einem andern Grunde scheinen mir die hier vorgetragenen Ergebnisse von Interesse. Die Idee eines Eidgottes, eines Vertragsgottes, die Vorstellung von der Wahrheit als dem höchsten Prinzip, sie sind von den Ariern geschaffen. Sie gehen nicht in die indogermanische Zeit zurück, aber anderseits liegt auch nicht der geringste Grund für die Annahme vor, daß sie von irgendeinem fremden Volke entlehnt seien. Das aber ist von Wichtigkeit für die Bewertung der arischen Kultur, die wir im allgemeinen geneigt sind weit geringer einzuschätzen, als sie in Wahrheit offenbar gewesen ist. Mag auch die Vorstellung von der Wahrheit noch so sehr von den Schlacken dunklen Zauberglaubens umgeben gewesen sein — die Wahrheit zum höchsten Prinzip des Lebens gemacht zu haben, das ist immerhin eine Tat, um die vielleicht selbst moderne Völker jene alten beneiden könnten.

I

VARUṆA IN DEN WASSERN UND IM HIMMEL

1. Varuṇa als Wasserbewohner in der epischen und klassischen Literatur

Im Mahābhārata, im Rāmāyaṇa und in der klassischen Literatur ist Varuṇa der Herr des Wassers. Er heißt *jaleśvara*[1]), *apāṃ pati*[2]), *ambhasāṃ pati*[3]), *udakapati*[4]), *salilarāja*[5]), *salileśa*[6]), *salilapati*[7]), und diese Beiwörter werden oft geradezu als Namen Varuṇas gebraucht[8]). Er ist „der im Wasser wohnende Āditya[9])". Als Herr der Wasser verleiht er dem Nala, daß ihm überall nach seinem Wunsche Wasser zur Verfügung stehen solle[10]), und stillt das Meer für König Meghavāhana, so daß er es sicher mit seinen Schiffen überfahren kann[11]). Am Taijasatīrtha an der Sarasvatī salbten ihn die Götter mit Brahman an der Spitze zum Herrn der Wasser[12]); das Taijasatīrtha wird daher Mbh. 3, 83, 164 *vāruṇa* genannt. Ausführlicher noch wird Mbh. 9, 47 erzählt, wie die Götter ihn zum Herrn aller

---

[1]) Mbh. 1, 225, 2.3; 2, 9, 7; 3, 41, 28; 9, 45, 22; 12, 207, 36; Rām. 6, 117, 2; 7, 23, 50.

[2]) Mbh. 5, 98, 6; 9, 46, 105; 9, 47, 10. [3]) Rām. Gorr. 6, 102, 2.

[4]) Mbh. 5, 98, 10. [5]) Mbh. 5, 98, 22; 5, 110, 1.

[6]) Rām. Gorr. 6, 39, 10. [7]) Bṛhats. 8, 32, 31.

[8]) So *jaleśvara* Mbh. 3, 41, 5; Har. 13884; Raghuv. 9, 24; Rājat. 3, 69; *jaleśa* Har. 13138; 13899f.; *jalādhipa* Har. 13885; *apāṃ pati* Mbh. 3, 55, 4; 3, 57, 38; 9, 47, 4; *ambupati* (in der Verbindung *ambupatimitrau*) Mbh. 7, 84, 21; 7, 155, 36; *ambupa* Rām. 7, 3, 18; *amburāj* Mbh. 7, 6, 6; *vārirāja* Har. 2501; *salileśa* Mbh. 5, 98, 4; *salilādhipa* Har. 13925; *salilarāja* Rām. 6, 71, 34; *salilendra* Rām. 7, 23, 16; 30. Ein eigentümliches Beiwort Varuṇas in Mbh. 5, 98, 11; 5, 110, 1 ist *gopati*. Nīlakaṇṭha erklärt es an der ersten Stelle als *vāripati*. Mbh. 1, 65, 42 werden Varuṇa und Gopati unter den Devagandharvas aufgezählt.

[9]) Mbh. 1, 225, 1 *ādityam udake devaṃ nivasantam.*

[10]) Mbh. 3, 57, 38 *apāṃ bhāvaṃ yatra vāñchati naiṣadhaḥ.*

[11]) Rājat. 3, 69f.

[12]) Mbh. 9, 45, 22. — 9, 46, 105:

taijasaṃ nāma tat tīrthaṃ yatra pūrvam apāṃ patiḥ
abhiṣiktaḥ suragaṇair varuṇo bharatarṣabha

Flüsse erwählten; er soll sie schützen wie Śakra, der Götterkönig, die Götter vor Gefahren schirmt. Der Ozean soll seiner Gewalt unterstehen und sein ständiger Wohnsitz sein[1]). Seitdem beschützt Varuṇa große und kleine Flüsse, Meere und Seen wie Indra die Götter[2]).

Nach seinem Wohnsitz, dem Ozean, erhält Varuṇa das Beiwort *sāgarālaya*[3]) und *samudranātha*[4]), und *varuṇālaya* ist ein Beiwort des Meeres[5]) oder geradezu eine Bezeichnung dafür[6]). Bisweilen wird von Varuṇa so gesprochen, als ob er ein Name des Meeres sei. Mbh. 5, 110, 4 heißt es, der Mond nehme im Westen zu, indem er die sechs Säfte Varuṇas trinkt[7]), und Mbh. 9, 47, 8 bestimmen die Götter dem Varuṇa, ihn werde Abnahme und Zunahme, d.h. Ebbe und Flut, zusammen mit dem Monde treffen[8]).

Im Wasser[9]) ist die von Viśvakarman erbaute *sabhā*, deren prachtvolle Ausstattung in Mbh. 2, 9, 1ff. geschildert wird. Dort thront Varuṇa, mit kostbaren Gewändern bekleidet, mit seiner Gemahlin, seinen Söhnen und Enkeln und seinem Minister, umgeben von den Ādityas, Nāgas, Daityas und Dānavas, den vier Meeren, den Genien aller indischen Flüsse, Seen, Teiche und Brunnen, den Himmelsgegenden, der Erde, den Bergen, den Gandharvas und Apsaras und den Wassertieren (*jalacara*). Die Scharen

---

[1]) Mbh. 9, 47, 6ff.:

yathāsmān surarāṭ śakro bhayebhyaḥ pāti sarvadā
tathā tvam api sarvāsāṃ saritāṃ vai patir bhava
vāsaś ca te sadā deva sāgare makarālaye
samudro 'yaṃ tava vaśe bhaviṣyati nadīpatiḥ

[2]) Mbh. 9, 47, 11f.:

abhiṣiktas tato devair varuṇo 'pi mahāyaśāḥ
saritaḥ sāgarāṃś caiva nadāṃś cāpi sarāṃsi ca
pālayām āsa vidhinā yathā devān śatakratuḥ

[3]) Mbh. 9, 47, 9. [4]) Har. 13141.

[5]) *samudraṃ varuṇālayam* Mbh. 3, 107, 27; 63; 3, 109, 18; *ratnākaraṃ varuṇasyālayam* Mbh. 3, 101, 23; *ākaraṃ sarvaratnānām ālayaṃ varuṇasya ca* Mbh. 1, 21, 6.

[6]) Mbh. 3, 103, 8; 105, 2; 107, 24; Rām. 3, 54, 8; 10.

[7]) *atra pītvā samastān vai varuṇasya rasāṃs tu ṣaṭ*
jāyate taruṇaḥ somaḥ śuklasyādau tamisrahā

[8]) *somena sārdhaṃ ca tava hānivṛddhī bhaviṣyataḥ*. Das *tava* kann sich nach dem Zusammenhang nur auf Varuṇa, nicht auf den vorher genannten *samudra* beziehen. Hopkins, Ep. Myth. p. 117, führt als weiteren Beleg für die Identifizierung Varuṇas mit dem Ozean Mbh. 3, 102, 1 an: *samudraṃ te samāśritya varuṇam nidhim ambhasaḥ | kāleyāḥ saṃpravartanta trailokyasya vināśane*. Allein hier ist *varuṇam* wohl nur Fehler für *vāruṇam*, wie in der Calcuttaer Ausgabe steht.

[9]) *antaḥsalilam āsthāya*.

der großen Meertiere, die Nāgas, die großen und kleinen Flüsse, Daityas und Sādhyas bilden auch sein Gefolge, als er dem Arjuna naht, um ihm seine Waffen zu überreichen[1]). Ähnlich wird sein Gefolge in Har. 13138ff. geschildert, als er zum Kampf gegen die Asuras auszieht. Dreiköpfige Schlangen ziehen seinen Wagen, Wassergottheiten (*jaladevatā*) folgen ihm, Wassertiere (*jalaja*) warten ihm auf, die großen Ṛṣis preisen ihn, große Schlangen verehren ihn.

Den Wohnsitz Varuṇas hat man sich auf dem Grund des Meeres zu denken, also unterirdisch. Varuṇas Reich wird daher auch Rasātala und Pātāla genannt. Auf seinem Siegeszuge kommt Rāvaṇa nach Rasātala, dem Meere, das von Scharen von Daityas und Schlangen bewohnt, von Varuṇa wohl beschützt ist[2]), und Mbh. 5, 108, 12 heißt es: „Und als Varuṇa hier (im Osten) sich nach Pātāla begeben hatte, erlangte er Herrlichkeit[3])."

Varuṇas Gefolgschaft setzt sich aus sehr verschiedenartigen Wesen zusammen. Die Ādityas sind ein Rest alter vedischer Vorstellungen. Die Gandharvas und Apsaras sind nur Staffage; sie treten auch in der Schilderung der Sabhās der drei andern Welthüter auf[4]). Das gleiche gilt von den Ṛṣis, die auch Indras Begleiter auf dem Kriegszuge sind[5]). Die Dämonen erscheinen oft, besonders in den Purāṇas, als Bewohner der unterirdischen Räume; Rām. 7, 61, 19 wird von dem Daiteya Madhu gesagt, daß er, als er diese Welt verließ, in die Wohnstätte Varuṇas einging[6]). Die Dämonen gelten aber auch als die Gefangenen Varuṇas. Nach Mbh. 5, 128, 45ff. hat Dharma auf Parameṣṭhins Geheiß die Daityas und Dānavas dem Varuṇa gebunden übergeben, und dieser bewacht sie ständig im Ozean[7]). Das Meer wird daher Mbh. 1, 21, 7 *asurāṇāṃ bandhanam* genannt. Warum die Himmelsgegenden, die Erde, die Berge, die Sādhyas in seiner Umgebung genannt sind, ist schwer

---

[1]) Mbh. 3, 41, 5f.:
yādogaṇavṛtaḥ śrīmān ājagāma jaleśvaraḥ
nāgair nadair nadībhiś ca daityaiḥ sādhyaiś ca daivataiḥ
varuṇo yādasāṃ bhartā vaśī taṃ deśam āgamat

[2]) Rām. 7, 23, 4:
tato rasātalaṃ rakṣaḥ praviṣṭaḥ payasāṃ nidhim
daityoragagaṇādhyuṣṭaṃ varuṇena surakṣitam

[3]) *atra pātālam āśritya varuṇaḥ śriyam āpa ca*

[4]) Mbh. 2, 7, 24; 2, 8, 38; 2, 10, 9ff. [5]) Har. 13125.

[6]) *sa vihāya imaṃ lokaṃ praviṣṭo varuṇālayam*

[7]) *tān baddhvā dharmapāśaiś ca svaiś ca pāśair jaleśvaraḥ*
varuṇaḥ sāgare yatto nityaṃ rakṣati dānavān 47

zu sagen; sie stehen zu Varuṇa in keinem näheren Verhältnis. Dagegen stimmen die Wassertiere, die großen Seetiere, die *yādas*, und die Nāgas, denen immer die Gewässer, bisweilen geradezu das Meer als Wohnsitz zugeschrieben werden[1]), durchaus zu dem Charakter Varuṇas, wie er uns im Epos entgegentritt.

Besonders eng ist seine Verbindung mit den großen Seetieren. Varuṇa wird oft der Herr der *yādas* genannt[2]). Mit der Herrschaft über sie hat ihn Kaśyapa betraut[3]); dasselbe wird Mbh. 12, 207, 36 von Viṣṇu gesagt[4]). Der Gott, der unter den Seetieren lebt, ist schließlich selber ein Seetier geworden. In der bekannten Stelle der Bhagavadgītā, wo Kṛṣṇa sich mit dem Hervorragendsten jeder Kategorie identifiziert, sagt er, er sei unter den großen Seetieren Varuṇa[5]).

Zu einem ähnlichen Ergebnis hat Varuṇas Verbindung mit den Nāgas geführt; der Gott ist zum Vater der Nāgas und schließlich selbst ein Nāgakönig geworden. In Gāthā 4 des Bhūridattajātaka (543) wird der Nāgakönig Dhataraṭṭha Varuṇas eigener Sohn genannt[6]). Die großen Schlangen, die Varuṇa beschützen, werden Har. 13141 als seine eigenen Söhne bezeichnet[7]). Vielleicht sind auch mit den Söhnen Varuṇas, die Rāvaṇa besiegt hat, in Rām. 6, 7, 12[8]) die Nāgas gemeint[9]). Im Vidhurapaṇḍitajātaka (545) aber ist Varuṇa ein Nāgakönig; wiederholt wird er so schon in den Gāthās genannt[10]). Er wohnt mit seiner Gemahlin Vimalā und seiner Tochter Irandatī in einem prunkvollen Palast in Bhogavatī oder

---

[1]) Mbh. 1, 21, 6 ist *nāgānām ālayam* Beiwort des Meeres.

[2]) *yādasāṃ patiḥ* Mbh. 3, 41, 27; 9, 47, 10; Mkp. 22, 11; *yādasāṃ prabhuḥ* Rājat. 3, 62; *yādasāṃ bhartā* Mbh. 3, 41, 6; *yādasām iva cāmburāṭ* Mbh. 7, 6, 6.

[3]) Mbh. 5, 110, 3:

yādasām atra rājyena salilasya ca guptaye
kaśyapo bhagavān devo varuṇaṃ smābhyaṣecayat

[4]) *yādasām asṛjan nāthaṃ varuṇaṃ ca jaleśvaram*

[5]) Mbh. 6, 34, 29 *varuṇo yādasām aham*. Ähnlich wird schon ṚV. 1, 145, 5 Agni *mṛgó ápyo vanargúḥ*, „das Wasser- und Baumtier" genannt, weil er sich sowohl im Wasser wie im Holz aufhält.

[6]) *varuṇassa niyaṃ puttaṃ yāmunaṃ atimaññasi*. *yāmunaṃ* ist offenbar anstatt *yamunaṃ* zu lesen. Der Kommentar erklärt *yamunāya heṭṭhā jātaṃ*. Der Sinn wird eher „in der Yamunā lebend" sein; Dhataraṭṭhas Stadt ist in der Yamunā beim Yamunāberge (G. 121). *Yāmuna* könnte aber auch das in der Kāśikā zu Pāṇ. 4, 1, 113 angeführte Metronymikon sein.

[7]) *mahoragaiḥ svais tanayaiś ca guptaḥ*.

[8]) *śūrāś ca balavantaś ca varuṇasya sutāḥ*.

[9]) So Hopkins, Ep. Myth. 120; die Beziehung auf die Nāgas ist aber nicht ganz klar.

[10]) 14. 17. 29. 286ff. 301.

Hiraṇyavatī (G. 25). In G. 29 wird er *opapātiko*, „von selbst entstanden", genannt, aber er ist doch nichts weiter als ein einfacher Nāga[1]). Von seiner Vorgeburt in der Menschenwelt wird in G. 251 gesprochen, und als Lohn für seinen tugendhaften Wandel stellt ihm der weise Vidhura die künftige Geburt in der Götterwelt in Aussicht[2]). Von dem alten großen Gott ist nichts als der Name geblieben. Wahrscheinlich ist diese Umbildung im Volksglauben des östlichen Indien erfolgt und dann von den Buddhisten aufgenommen worden[3]). Auch Apadāna 3, 2, 2 (p. 31) ist Varuṇa ein Nāgakönig im großen Ozean. Im Lalitavistara (204, 9) wird er mit Manasvin, Sāgara, Anavatapta und Nanda und Upananda zusammengestellt, und alle erhalten gleichmäßig das Beiwort *nāgarāja*; die Namen der ersten vier werden auch 219, 9 zusammen genannt. Ebenso erscheint Varuṇa in der Mahāmāyūrīvidyārājñī unter den Nāgas[4]). Auch die Mahāvyutpatti führt ihn 167, 9 als *nāgarāja* auf[5]).

Die gleichen nahen Beziehungen zum Wasser zeigt Varuṇa in den Dharmaśāstras. Zweimal wird bei Manu[6]) Appati als sein Name gebraucht. Der Bali für Varuṇa wird nach Viṣṇu in einen Wassertopf gelegt[7]). Manu 9, 244 wird vorgeschrieben, daß sich der König nicht das Geld eines Mannes aneignen darf, der eine Todsünde begangen hat; er soll solches Geld Varuṇa darbringen, indem er es ins Wasser wirft, oder es einem gelehrten und tugend-

---

[1]) *mahoraga* G. 215. 262. 288. [2]) G. 257.

[3]) Im Mbh. vermag ich Varuṇa als Nāga nicht nachzuweisen. Mbh. 16, 4, 13ff. wird erzählt, wie aus dem Munde des sterbenden Bala ein Nāga hervorkommt, der zum Meere eilt, wo ihn Sāgara, die göttlichen Nāgas und die heiligen Flüsse freundlich aufnehmen. Es folgt eine Aufzählung der Nāgas in zwei Strophen, von denen die letzte schließt: *nāgaśreṣṭho durmukhaś cāmbarīṣaḥ svayaṃ rājā varuṇaś cāpi rājan*. Hier ist aber doch wohl der Gott Varuṇa in seiner Eigenschaft als Herr des Meeres gemeint. In der vorhergehenden Strophe wird in C *varuṇah* in der Liste aufgeführt; B hat dafür aber *aruṇaḥ*, was offenbar das Richtige ist.

[4]) *anavataptena Varuṇena maitrī Mandurakeṇa ca* (Zapiski Vostočnago otdel. Imp. Russk. Archeol. Obščestva XI, p. 221).

[5]) Daneben tritt das Bild des alten vedischen Gottes gelegentlich auch noch in der buddhistischen Literatur zutage. Dīgh.N. III 204 beginnt das Verzeichnis der Yakkhas: *indo somo varuṇo ca*; in der Mahāmāyūrī (p. 236) entspricht *indraḥ somaḥ sūryo varuṇaḥ*. Jāt. 513, 16 lautet eine Götterliste: *somo ca rājā varuṇo ca rājā pajāpati candimā sūriyo ca*; Jāt. 543, 125 *dhātā, vidhātā varuṇo kuvero somo yamo candimā yāpi sūriyo*. Mit anderen Göttern, älteren und neueren, zusammengeordnet ist Varuṇa auch Mahāvastu I 245, 8; Divyāv. 232, 1; Lalitav. 249, 15. Auch wenn er neben dem Nāgakönig Virūpākṣa als Regent des Westens genannt wird (Mahāvastu III 308, 13; Lalitav. 389, 21), ist wohl noch der Gott gemeint.

[6]) 3, 87; 5, 96. [7]) 67, 11 *udadhāne varuṇāya*.

haften Brahmanen schenken[1]). Ähnlich wird Kauṭalya Arthaśāstra p. 234f. bestimmt, daß der König, wenn er einen Unschuldigen straft, den dreißigfachen Betrag der Geldstrafe Varuṇa im Wasser darbringen und später an die Brahmanen verteilen soll[2]). Nach Viṣṇu 91, 2 ist der, der einen Teich macht, für immer vom Durste befreit und erlangt die Varuṇa-Welt[3]).

2. Varuṇa und die Wasser in den Saṃhitās und Brāhmaṇas

Dieselbe Anschauung von Varuṇas Wohnung in den Gewässern tritt auch in den Yajustexten zutage. „Damit, daß er Varuṇa in den Wassern opfert, damit erfreut er ihn in seiner eigenen Stätte", heißt es KB. 5, 4; 18, 10[4]). TS. 3, 4, 5, 1 wird Varuṇa der Oberherr der Wasser genannt, daneben der Ozean der Oberherr der fließenden Gewässer[5]). AB. 7, 9, 5 heißt es unter den Sühnevorschriften für allerlei Fehler beim Opfer: „Wenn einer, der das Feuer angelegt hat, in der Frühe, ohne gebadet zu haben, das Agnihotra opfern sollte, was ist dafür die Sühne? Der soll dem Agni, Varuṇa einen Opferkuchen auf acht Schüsseln darbringen[6])." Von der Sonne, die nach ihrem Untergang in die Wasser eingegangen ist, heißt es KB. 18, 9: „Wenn die (Sonne) in das Wasser eingegangen ist, wird sie Varuṇa. Darum soll er einen Opferkuchen auf einer Schüssel für Varuṇa darbringen[7])." Zur Begründung des Schlußbades wird TS. 2, 3, 12, 2; 6, 6, 3, 1 bemerkt: „Wahrlich, Varuṇa ist in den Wassern. Er befriedigt wirklich Varuṇa[8])." „Die Wasser waren die Gattinnen Varuṇas", erzählen TS. 5, 5, 4, 1; TB. 1, 1, 3, 8[9]), [und TA. 5, 7, 11 heißt es: „In den Wassern fürwahr ist der mit den Ādityas versehene Varuṇa"][10]). Mitra-

---

[1]) *apsu praveśya taṃ daṇḍaṃ varuṇāyopapādayet śrutavṛttopapanne vā brāhmaṇe pratipādayet*

[2]) *adaṇḍyadaṇḍane rājño daṇḍas triṃśadguṇo 'mbhasi varuṇāya pradātavyo brāhmaṇebhyas tataḥ param*

[3]) *taḍāgakṛn nityatṛpto vāruṇaṃ lokam aśnute*

[4]) *yad apsu varuṇaṃ yajati sva evainaṃ tad āyatane prīṇāti.*

[5]) *váruṇo 'pắm ádhipatiḥ samudráḥ srotyắnām.*

[6]) *tad āhur ya āhitāgnir yadi prātar asnāto 'gnihotraṃ juhuyāt kā tatra prāyaścittir iti. so 'gnaye varuṇāyāṣṭakapālaṃ puroḷāśaṃ nirvapet.*

[7]) *sa vā eṣo 'paḥ praviśya varuṇo bhavati tasmād vāruṇam ekakapālam puroḍāśaṃ nirvapet.*

[8]) *apò 'vabhṛthám ávaity apsú vaí váruṇaḥ sākṣắd evá váruṇam áva yajate.*

[9]) *ắpo váruṇasya pátnaya āsan.*

[10]) *apsu vai varuṇa ādityavān.* — [Im MS., das hier überhaupt noch Materialsammlung ohne letzte redaktionelle Glättung ist, steht nur die Textstelle

Varuṇa sind die Leiter der Wasser[1]). ŚBr. 11, 5, 3, 5 erklärt Uddālaka Āruṇi, welchen Göttern die Milch der Agnihotra-Kuh in den verschiedenen Stadien der mit ihr vorgenommenen Verrichtungen zukommt; wenn ihr Wasser zugegossen ist, gehört sie Varuṇa[2]). Das Meer ist Varuṇas Stätte: „Varuṇa ist im Meere", heißt es TS. 6, 6, 3, 4[3]).

Insbesondere gelten stehende Gewässer als Varuṇas Aufenthalt. Für das Sühnebad wird ŚBr. 4, 4, 5, 10 die Vorschrift gegeben: „Wo von den fließenden Wassern ein stehender Teich ist, in den soll (der Opferer) ins Wasser hinabsteigen — die von den Wassern sind von Varuṇa ergriffen, die von den fließenden nicht fließen, (und) das Sühnebad gehört Varuṇa[4]) — zur Befreiung von Varuṇa. Wenn er aber diese nicht findet, soll er in irgendein Wasser hinabsteigen[5])." Das Wasser, das als Vasatīvarī-Wasser gebraucht werden soll, darf nicht aus stehendem Wasser geschöpft werden; TS. 6, 4, 2, 3f.: „Er soll nicht von stehendem Wasser nehmen. Stehendes (Wasser) ist von Varuṇa ergriffen. Wenn er von stehendem (Wasser) nehmen sollte, würde er sein Opfer durch Varuṇa ergreifen lassen[6])." Ähnlich heißt es beim Abhiṣecanīya (ŚBr. 5, 3, 4, 12): [„Sodann wo von den fließenden Wassern ein stehender Teich ist, davon nimmt er an einem sonnigen Platz ... Varuṇa wahrlich gehören die Wasser, die von den fließenden nicht fließen. Was das Rājasūya ist, das ist die Varuṇa-Weihe; deswegen gibt er ihm mit diesen (Wassern) den Weiheguß[7])."]

In den Yajustexten wird Varuṇa gelegentlich sogar direkt mit dem Meere identifiziert; so MS. 4, 7, 8: „Varuṇa ist das Meer. Das

---

ohne Übersetzung und verbindenden Text. — Über Varuṇa in der Brāhmaṇas handelt übersichtlich und präzise und unter richtiger Hervorhebung seiner engen Beziehungen zum Wasser und zum *satya* | *ṛta* S. Lévi, Doctrine du sacrifice, 152ff.]

[1]) *mitrā́váruṇau vā́ apā́ṃ netā́rau* TS. 6, 4, 3, 3.

[2]) *vāruṇam adbhiḥ pratyānītam.* [3]) *samudré hy àntár váruṇaḥ.*

[4]) Wenn das Sühnebad als Varuṇa gehörig erachtet wird, so spielen allerdings auch noch andere Vorstellungen von Varuṇas Eigenschaften mit.

[5]) *sa yaḥ syandamānānāṃ sthāvaro hradaḥ syāt tam apo 'bhyaveyād etā vā apāṃ varuṇagṛhītā yāḥ syandamānānāṃ na syandante varuṇyo vā avabhṛtho nirvaruṇatāyai yady u tā na vinded api yā eva kāś cāpo 'bhyaveyāt.*

[6]) *ná sthāvarā́ṇāṃ gṛhṇīyād váruṇagṛhītā vaí sthāvarā́ yát sthāvarā́ṇāṃ gṛhṇīyā́t | váruṇenāsya yajñáṃ grāhayet.*

[7]) *atha yaḥ syandamānānāṃ sthāvaro hrado bhavati | pratyātāpe tā gṛhṇāti ... varuṇyā vā etā āpo bhavanti yāḥ syandamānānāṃ na syandante varuṇasavo vā eṣa yad rājasūyaṃ tasmād etābhir abhiṣiñcaty.* [Im MS. fehlt die Übersetzung der nachträglich eingefügten Stelle.]

Meer ist im Süden. Wenn der für Varuṇa bestimmte (Schafbock) auf der Südseite geschlachtet wird, gereicht es zur Befreiung des Opferherrn von Varuṇa[1])."

Auch in Mantras, die nicht dem ṚV. angehören, tritt uns Varuṇa als der Gott, der im Wasser lebt, entgegen. Wie die Maruts die Herren der Berge, Vāyu der Herr der Luft, so ist Varuṇa der Herr der Wasser[2]). AV. 3, 3, 3 wird für den verbannten König gebetet: „Von den Wassern soll dich König Varuṇa rufen, Soma soll dich von den Bergen rufen[3])." Die Äußerung zeigt, daß für Varuṇa sein Wohnsitz in den Wassern ebenso charakteristisch ist wie für Soma sein Standort auf den Bergen. „In den Wassern, König Varuṇa, ist dein goldenes Haus erbaut", heißt es AV. 7, 83, 1[4]), und AV. 3, 13, 2 nennt die Wasser, die Indra erlangte, „von Varuṇa entsandt[5])". TS. 7, 5, 23, 1f. erklärt: „Vor Varuṇa verbeugte er sich, vor den Wassern verbeugte er sich. Wie Varuṇa mit den Wassern in Einklang stand, so mögen sich für mich glückbringende Einklänge ergeben[6])."

Als Bewohner des Wassers tritt uns Varuṇa auch in AV. 4, 16, 3 entgegen: „Sowohl diese Erde ist Varuṇas, des Königs, als auch jener Himmel, der große, dessen Enden ferne sind. Die beiden Ozeane sind so gut die Bauchseiten Varuṇas, wie er auch in diesem wenigen Wasser verborgen ist[7])." Der Vers soll das wunderbare Wesen des Gottes schildern. Er ist das All, auch die beiden Ozeane sind nur ein Teil von ihm, und doch ist er „auch in diesem wenigen Wasser", d.h. (vgl. oben S. 31) in dem bei der Zeremonie verwendeten Wasser, vorhanden.

In engster Verbindung mit dem Wasser und dem Ozean erscheint Varuṇa in den Kauś. 3, 3 für die Wasserbesprengung vorgeschriebenen Sprüchen: „Kommt her, ihr göttlichen (Wasser), die ihr euch in Nektar kleidet, ihr goldfarbigen, ihr von tadelloser Farbe. Die Wasser, das Meer und König Varuṇa sollen die Anteile an den Neigen der Opfergabe genießen[8])."

---

[1]) *samudro vai varuṇo dakṣiṇā samudro yad vāruṇo dakṣinārdha ālabhyate yajamānasya nirvaruṇatvāya.* [2]) AV. 5, 24, 4 *váruṇo 'pắm ádhipatiḥ.*

[3]) *adbhyás tvā rắjā váruṇo hvayatu sómas tvā hvayatu párvatebhyaḥ.*

[4]) *apsú te rājan varuṇa gṛhó hiraṇyáyo mitáḥ.* [5]) *préṣitā váruṇena.*

[6]) *váruṇāya sám anamad adbhyáḥ sám anamad yáthā | váruṇo 'dhbíḥ [samánamad evắṃ máhyaṃ bhadrắḥ sáṃnatayaḥ sáṃ namantu].*

[7]) *utéyáṃ bhúmir váruṇasya rắjña utắsaú dyaúr bṛhatí dūréantā | utó samudraú váruṇasya kukṣí utắsmínn álpa udaké nílīnaḥ ||*

[8]) *iheta devīr amṛtaṃ vasānā hiraṇyavarṇā anavadyarūpāḥ*
āpaḥ samudro varuṇaś ca rājā saṃpātabhāgān haviṣo juṣantām

Der dem Varuṇa geweihte Madhuparka besteht aus Wasser und Schmelzbutter (Kauś. 92, 8)[1]).

In dem Paryāya 14, 1—12 des Vrātyabuches des AV. (AV. 15, 14, 1—12) werden die Himmelsgegenden und Wesenskategorien angegeben, auf die der Vrātya sich zu bewegte, indem er jedesmal die Form der über die Gegend oder Wesenskategorie herrschenden Gottheit annahm. In jedem Falle wird auch angegeben, was er sich dabei zum „Speiseesser" (*annādá*) machte. Bei der Auswahl dieser Speiseesser ist unverkennbar die innere Beziehung zu der Gottheit, mit der sie zusammengeordnet sind, bestimmend gewesen. So wird der Geist (*mánas*) mit der Marutschar verbunden, die Kraft (*bála*) mit Indra, die Darbringung in dem von den sieben Ṛṣis Geopferten[2]) mit König Soma, die *virấj* mit Viṣṇu, die Kräuter mit dem Vieh, der *svadhấ*-Ruf mit den Vätern, der *svấhā*-Ruf mit den Menschen, der *vấṣaṭ*-Ruf mit Bṛhaspati, die Wut (*manyú*) mit den Göttern, der *prāṇá* mit den Geschöpfen, das *bráhman* mit Parameṣṭhin. Es geschieht also sicherlich nicht ohne Absicht, wenn Varuṇa mit den Wassern zusammengebracht wird: „Als er sich nach der westlichen Himmelsgegend fortbewegte, bewegte er sich als König Varuṇa fort[3]), indem er die Wasser zu seinen Speiseesserinnen machte[4])."

Mittelbar ergibt sich der Aufenthalt Varuṇas in den Wassern auch aus dem Zauberliede gegen den Takman, AV. 1, 25. Die Fieberschauer sind bald heiß, bald kalt[5]); darum wird die uranfängliche Entstehung des Fiebers in die Zeit verlegt, als der heiße Agni in die kalten Wasser einging (V. 1): „Als Agni in die Wasser eingehend sie brannte, wo die Träger des Gesetzes Verehrung bezeugten, da, sagt man, ist deine höchste Geburtsstätte. Da du dieser bist und das mit uns zusammen weißt, verschone uns, o Takman[6])." Und weil der Takman aus der Mischung von Feuer und Wasser bei der Flucht Agnis in die Wasser entstanden ist, darum läßt der

---

[1]) *udakaṃ cājyaṃ ca vāruṇo madhuparkaḥ.*

[2]) *saptarṣíbhir hutá áhutiḥ.*

[3]) In Whitneys Übersetzung wird der Sinn der Worte anders gefaßt.

[4]) (15, 14, 3:) *sá yát pratīcīṃ díśam ánu vyácalad váruṇo rấja bhūtvấnu vy àcalad apò 'nnādíḥ kṛtvấ.*

[5]) V. 4: *námaḥ śītấya takmáne námo rūrấya śocíṣe kṛṇomi*; vgl. auch AV. 5, 22, 13 *takmấnaṃ śītáṃ rūrám*, AV. 7, 116, 1 *námo rūrấya cyávanāya códanāya dhṛṣṇáve | námaḥ śītấya pūrvakāmakṛtvane.*

[6]) *yád agnír ấpo ádahat praviśya yátrākṛṇvan dhármadhṛto námāṃsi tátra ta āhuḥ paramáṃ janítraṃ sá naḥ saṃvidvấn pári vṛṅgdhi takman*

Dichter in V. 3 es zweifelhaft, ob er Hitze ist oder der Sohn König Varuṇas[1]).

Schließlich mag hier auch noch erwähnt werden, daß in den Mantras, die Kauś. 135 zur Abwehr der Folgen eines bösen Vorzeichens gelehrt werden, auch die ruhmreichen Kräuter, die Soma zum König haben, und die ruhmreichen Kräuter, die Varuṇa zum König haben, erwähnt werden[2]). Es ist die einzige mir bekannte Stelle, wo Varuṇa als Herrscher der Pflanzen erscheint. Die Absicht des Verfassers war es offenbar, mit den beiden Ausdrücken die Land- und die Wasserpflanzen zu begreifen.

3. Varuṇa und die Wasser im Ṛgveda

Die Beziehungen Varuṇas zu den Wassern treten nun aber auch im ṚV. schon deutlich zutage.

7, 49, 3 ist von den göttlichen Wassern[3]) die Rede, „in deren Mitte König Varuṇa geht[4])“. Nicht umsonst wird auch im folgenden Verse unter den Göttern, die sich in den Wassern zur Kraft berauschen, Varuṇa an erster Stelle genannt sein[5]). Varuṇa hält sich ebenso wie Soma und Agni Vaiśvānara in den Wassern auf.

Klar ist in dieser Beziehung auch 2, 38, 8[6]): „So weit es möglich ist, geht Varuṇa (am Abend) in das Wasserheim, er, der unaufhörlich jeden Augenblick sich hin und her bewegt[7]), jeder Vogel (in sein Nest), das Vieh in den Pferch. Nach ihren Standorten hat Savitṛ die Arten der Geschöpfe gesondert.“

Für *ấp* wird an andern Stellen *pastyā̀* gebraucht, für das Pischel, V.St. 2, 212, die Bedeutung „Gewässer“, „Fluß“ nachgewiesen hat. 1, 25, 10: „Der die Gebote aufrecht erhaltende Varuṇa hat sich in die Gewässer niedergelassen, zur Allherrschaft der Weise[8]).“ Damit hat schon Pischel die Strophe VS. 10, 7[9]) zusammengestellt:

---

[1]) *yádi śokó yádi vābhiśokó yádi vā rā́jño váruṇasya putráḥ.*

[2]) *oṣadhayaḥ varuṇarājñīr yaśasvinīḥ.*

[3]) *ấpo devī́ḥ.*

[4]) *yā́sāṃ rā́jā váruṇo yā́ti mádhye.*

[5]) *yā́su rā́jā váruṇo yā́su sómo víśve devā́ yā́sûrjam mádanti | vaiśvānaró yā́sv agníḥ práviṣṭaḥ.*

[6]) *yādrādhyàṃ váruṇo yónim ápyam ániśitaṃ nimíṣi járbhurāṇaḥ | víśvo mārtāṇḍó vrajám á paśúr gāt sthaśó jánmāni savitā́ vy ā́kaḥ.*

[7]) Mit *járbhurāṇaḥ* vgl. *bhûrṇayaḥ*, das Beiwort von Varuṇas Spähern in 9, 73, 4.

[8]) *ní ṣasāda dhṛtávrato váruṇaḥ pastyàsv á | sā́mrājyāya sukrátuḥ.*

[9]) MS. 2, 6, 8 (Lesart: *dyùmnyā ûrjā ékā*); TS. 1, 8, 12, 1 (Lesart: *dyumnínīr ûrja etā́ ánibhṛṣṭā apasyúvo vásānaḥ*).

„In diese gemeinsam genießenden, herrlichen, unüberwindlichen, geschäftigen Wasser sich hüllend, hat Varuṇa, das Kind der Wasser, seinen Wohnsitz aufgeschlagen in den mütterlichen Fluten[1])."

Anstatt von Wassern wird in Verbindung mit Varuṇa auch öfter von Sindhus gesprochen. 9, 90, 2 wird Soma genannt „in die Holz-(kufen) sich hüllend gleichwie Varuṇa in die Sindhus[2])"., Varuṇa ist in den Sindhu hinabgestiegen wie der Tag, wie der weiße Tropfen, das starke Tier[3])", heißt es in 7, 87, 6. 8, 41, 2 wird Varuṇa genannt: „der an dem Quell[4]) der Ströme ist, mit sieben Schwestern, er mitten unter ihnen[5])"; in V. 9 wird daher auch von ihm gesagt: „er herrscht über die sieben (Ströme)[6])." 7, 34, 10 beaufsichtigt er „die Herde[7]) dieser Flüsse[8])"; im folgenden Verse heißt er „die Zierde der Flüsse[9])" und in 7, 64, 2 nennt der Dichter Mitra-Varuṇa „die Herren der Flüsse[10])".

Daß der Aufenthalt in den Wassern für Varuṇa charakteristisch ist, geht ganz besonders deutlich aus 1, 161, 14 hervor, wo den verschiedenen Göttern ihre ureigensten Gebiete zugewiesen werden: „Am Himmel gehn die Maruts, auf Erden Agni, der Wind hier geht im Luftraum; in den Wassern, den Meeren geht Varuṇa, euch suchend, ihr Söhne der Kraft[11])." Hier werden die Wasser aber auch genau so wie in späterer Zeit als die Meere charakterisiert. Damit stimmt überein, daß Vasiṣṭha, als er den Gott besucht, mit ihm in einem Schiffe über das Meer fährt. 7, 88, 3 spricht der

---

[1]) *sadhamā́do dyumnínīr ā́pa etā́ ánādhṛṣṭā apasyò vásānāḥ | pastyà̀su cakre váruṇaḥ sadhástham apā́ṃ śíśur mātṛ́tamāsv ántaḥ.* Anstatt *vásānāḥ* ist mit TS. *vásānaḥ* zu lesen. Der Erklärung von *pastyà̀ḥ* durch *viśaḥ* in ŚBr. 5, 3, 5, 19; 5, 4, 4, 5 kommt natürlich keine Bedeutung zu. Nach Ludwig IV 182 ist bei TS. 1, 8, 12, 1 natürlich nicht an den Gott Varuṇa zu denken, sondern an Agni. Die Stelle liefert ihm den unwiderleglichen Beweis, daß im Veda *varuṇá* noch als Adjektiv vorkommt. Das bedarf kaum der Widerlegung.

[2]) *vánā vásāno váruṇo ná síndhūn.*

[3]) *áva síndhuṃ váruṇo dyaúr iva sthād drapsó ná śvetó mṛgás túviṣmān.*

[4]) Geldner falsch: „an der Mündung".

[5]) *yáḥ síndhūnām úpodayé saptásvasā sá madhyamáḥ.*

[6]) 8, 41, 9 *sá saptānā́m irajyati.* Dazu weiter auch 8, 41, 4 *tád váruṇasya sáptyam*; s. später. Unklar ist, ob in 8, 41, 7 *yā́ āsv átka āśáye* „der als Gewand auf diesen liegt" das *āsu* auf die Flüsse geht. Ludwig (IV 94) will *dikṣu* oder *prajāsu* ergänzen.

[7]) Geldner: „Bezirk". Er verweist im Glossar auf Aś. Śr. 1, 21, 8 (*pátho nad. = samudrá*).

[8]) *ā́ caṣṭa āsām pátho nadī́nāṃ váruṇa ugráḥ sahásracakṣāḥ.*

[9]) *péśo nadī́nām.* [10]) *síndhupatī.*

[11]) *divā́ yānti marúto bhúmyāgnír ayáṃ vā́to antárikṣeṇa yāti | adbhír yāti váruṇaḥ samudraír yuṣmā́ṁ̃ icchántaḥ śavaso napātaḥ.*

Sänger den Wunsch aus: „Wenn ich und Varuṇa das Schiff besteigen, wenn wir mitten in den Ozean steuern, wenn wir über der Wasser Fläche dahinfahren, wollen wir uns in der Schaukel schaukeln zum Glanze[1])." Und in der folgenden Strophe heißt es, daß Varuṇa den Vasiṣṭha in das Schiff setzte und ihn zum Ṛṣi machte[2]).

Unklar ist 1, 184, 3: „In Sprüngen (ihr Aśvins) gehen eure Spitzentiere, die in den Wassern geborenen, dahin wie die morschen Joche des großen Varuṇa[3])." In 1, 46, 3 wird von den Aśvins gesagt, daß ihre Spitzentiere über die morsche Fläche in Sprüngen dahingehn[4]). Vielleicht hat Oldenberg recht, wenn er die morschen Joche Varuṇas auf die Meereswellen bezieht.

Mittelbar ergibt sich der Aufenthalt Varuṇas in den Wassern aus 5, 3, 1, wo von Agni gesagt wird: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst[5])." Agni wird in den Wassern geboren[6]); in dem Weilen in den Wassern muß die Gleichsetzung Varuṇas mit Agni hier begründet sein[7]).

9, 73, 3 wird Soma ein Varuṇa genannt: „Der große hat sich, ein Varuṇa, in das Meer verborgen; die Kundigen waren es, die ihn in den Gefäßen zu fassen vermochten[8])." Ebenso ist offenbar Varuṇa als Bezeichnung des Soma in 9, 95, 4 gebraucht: „Trita trägt den Varuṇa im Meere[9])." Den Anlaß zu dieser Ausdrucksweise kann auch hier nur Varuṇas Aufenthalt im Samudra gegeben haben.

Von dem Rosse, dessen Ursprungsort das Meer ist, wird 1, 163, 4 gesagt: „und du erscheinst mir wie Varuṇa, o Roß, wo, wie sie sagen, deine höchste Geburtsstätte ist[10])."

---

[1]) *ā́ yád ruhā́va váruṇaś ca nā́vam prá yát samudrám īráyāva mádhyam | ádhi yád apā́ṃ snúbhiś cárāva prá preṅkhá īṅkhayāvahai śubhé kám.*

[2]) 7, 88, 4 *vásiṣṭhaṃ ha váruṇo nāvy ā́dhād ṛ́ṣiṃ cakāra svápā máhobhiḥ.*

[3]) *vacyánte vāṃ kakuhā́ apsú jātā́ yugā́ jūrṇéva váruṇasya bhûreḥ.* Geldners Übersetzung des letzten Pāda ist mir unannehmbar.

[4]) *vacyánte vāṃ kakuhā́so jūrṇā́yām ádhi viṣṭápi.*

[5]) *tvám agne váruṇo jā́yase yát.*

[6]) 2, 1, 1; 10, 91, 6; 121, 7 usw.

[7]) Aus ganz anderem Grunde wird Agni in 2, 1, 4 mit Varuṇa identifiziert.

[8]) *mahā́ḥ samudrā́ṃ váruṇas tiró dadhe dhī́rā ic chekur dharúṇeṣv ārábham.* Ich stimme durchaus mit Hillebrandt, V. M. II², 44, Anm. 1, überein, daß *tiró dadhe* nur bedeuten kann „er hat sich verborgen"; Oldenbergs abweichende Ansicht beruht auf falscher Auffassung des *samudrá*, wie später gezeigt werden soll. In demselben Liede ist wohl auch in V. 9 (9, 73, 9) unter Varuṇa der Soma zu verstehen.

[9]) *tritó bibharti váruṇaṃ samudré.* Genaueres darüber später.

[10]) *utéva me váruṇaś chantsy arvan yátrā ta āhúḥ paramā́ṃ janítram.*

Wenn in 7, 87, 1 Varuṇa als der Schöpfer der „Flüsse“ gefeiert wird[1]), so beweist das für sein Verhältnis zu den Wassern nicht viel; Varuṇa ist allgemein der Weltschöpfer.

Man hat für Varuṇas Verbundenheit mit dem Meere auch 8, 69, 12 angeführt, aber meines Erachtens mit Unrecht. Die Strophe ist die letzte eines Tṛca, dessen erste zwei Strophen lauten: „Wenn die gefleckten, leicht zu melkenden, nicht ausschlagenden (Somakühe) herbeieilen, haltet den ausschlagenden Soma fest für Indra zum Trinken. Indra hat getrunken, Agni hat getrunken, alle Götter haben sich berauscht. Varuṇa möge hier weilen. Ihm haben die Wasser zugebrüllt wie (Kühe), die ein gemeinsames Junges haben, dem Kalbe[2]).“ Dann heißt es (V. 12): „Du bist ein rechter Gott, Varuṇa, in dessen Schlund die sieben Ströme entlangfließen wie in einer hohlen Röhre[3]).“ Geldner meint im Anschluß an Sāyaṇas Erklärung *kākudaṃ tāluṃ samudrākhyam*, der Schlund Varuṇas sei der Ozean. Hillebrandt, Ved. Myth.[2] 2, 19, findet in dem Verse nur eine Variation des Gedankens, daß Varuṇa der Weltenträger ist: „der Gott, der drei Himmel und drei Erden in sich trägt (7, 87, 5), hält auch die Ströme in seinem Innern, die seiner Satzung folgen.“ Er hätte sich für seine Ansicht vor allem auf den oben S. 30 angeführten Vers des AV. (4, 16, 3) berufen können, wo die beiden Meere in diesem Sinne Varuṇas Bauchseiten genannt werden. Allein wenn ich Hillebrandt auch zugebe, daß die Worte nichts enthalten, was Varuṇa als Meergott erweisen könnte[4]), so kann ich doch seiner Auffassung nicht zustimmen. Wie sollte denn der Dichter dazu kommen, plötzlich ohne allen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden eine Bemerkung über die Größe Varuṇas zu machen? Ich glaube jedenfalls nicht, daß wir den vedischen Dichtern solche ideenflüchtige Verworrenheit zutrauen dürfen. Nun handeln die beiden ersten Strophen des Tṛca doch von dem Somaopfer; damit muß auch die dritte Strophe in Zusammenhang stehen. Mit *ápaḥ* in V. 11 kann nur der in den Wassern gepreßte und mit ihnen gemischte Soma gemeint sein, der für Varuṇa zum

---

[1]) Genaueres darüber später.

[2]) *ā́ yát pátanty enyàḥ sudúghā ánapasphuraḥ | apasphúraṃ gṛbhāyata sómam índrāya pā́tave || ápād índro ápād agnír víśve devā́ amatsata | váruṇa íd ihá kṣayat tám ā́po abhy ànūṣata vatsáṃ saṃśíśvarīr iva.*

[3]) *sudevó asi varuṇa yásya te saptá síndhavaḥ | anukṣáranti kākúdaṃ sūrmyàṃ suṣirā́m iva.*

[4]) MS. 4, 7, 8 wird die Strophe für die Deutung Varuṇas als Meer zitiert. Daß daraus nichts für den eigentlichen Sinn zu entnehmen ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

Trunke bereitgestellt ist. Meiner Ansicht nach ist auch das *saptá síndhavaḥ* der folgenden Strophe nur ein gesteigerter Ausdruck für diese *ápaḥ*. Varuṇa trinkt nun, und zwar sind es, dank der Freigebigkeit des Opferers, ungeheure Mengen des Trankes, die seine Kehle hinabströmen. Während die Somatränke, die der Gott aufnimmt, sonst mit *síndhavaḥ* verglichen werden[1]), werden sie hier direkt *saptá síndhavaḥ* genannt. Natürlich setzt die Bewältigung dieser Massen von Soma voraus, daß der Gott einen gewaltigen Schlund hat, und deshalb nennt ihn der Dichter einen rechten Gott. Dasselbe Lob wie hier Varuṇa erhält sonst Indra: 6, 41, 2 „Dein wohlgeschaffener, breitester Schlund, mit dem du immer die Welle des Mets trinkst, mit dem trinke[2])!“ 1, 8, 7 „Dessen somatrinkendster Bauch wie ein Meer anschwillt, wie breite Wasser sein Schlund[3]).“

4. Varuṇa als Himmelsbewohner im Ṛgveda

Der Anschauung, daß Varuṇa in den Wassern, in den Flüssen, im Meere wohnt, scheinen nun aber andere Angaben über seinen Aufenthalt zu widersprechen. Wenn der Dichter von 7, 88, der sich rühmt, mit Varuṇa im Schiffe über das Meer gefahren zu sein, in V. 5 sagt: „Ich ging in die große Wohnung, du selbstherrlicher Varuṇa, in dein tausendtoriges Haus[4])“, so ließe sich das allerdings mit Varuṇas Aufenthalt im Meere ganz gut vereinigen. Auch die prachtvolle *sabhā* des Varuṇa, die in Mbh. 2, 9 ausführlich geschildert wird, war nach V. 2 von Viśvakarman inmitten des Wassers erbaut[5]). Allein nach 1, 136, 2 befindet sich der Sitz Mitras, Aryamans und Varuṇas im Himmel[6]), und in 7, 34, 24 erhält Varuṇa selbst das Beiwort *dyukṣáḥ* „im Himmel wohnend“. Die Ādityas, zu denen Varuṇa gehört, haben sich im Himmel ihren Wohnsitz gemacht (10, 63, 5)[7]); Mitra-Varuṇa sind die den

---

[1]) 8, 92, 22 *á tvā viśantv índavaḥ samudrám iva síndhavaḥ*; 9, 108, 16 *índrasya hárdi somadhánam á viśa samudrám iva síndhavaḥ.*

[2]) *yá te kākút súkṛtā yá váriṣṭhā yáyā śáśvat píbasi mádhva ūrmím | táyā pāhi.*

[3]) *yáḥ kukṣíḥ somapátamaḥ samudrá iva pínvate | urvír ápo ná kākúdaḥ.*

[4]) *bṛhántam mánaṃ varuṇa svadhāvaḥ sahásradvāraṃ jagamā gṛháṃ te.*

[5]) *antaḥ salilam āsthāya vihitā viśvakarmaṇā.*

[6]) *dyukṣám mitrásya sádanam aryamṇó váruṇasya ca.*

[7]) *áparihvṛtā dadhiré divi kṣáyam.* Wahrscheinlich ist auch die Äußerung in 10, 63, 4 *divó varṣmáṇaṃ vasate svastáye*, „sie kleiden sich in des Himmels Höhe zum Heile“ von den Ādityas und in demselben Sinne zu verstehen. Auf die Ādityas weisen die Beiwörter *nṛcákṣaso ánimiṣantaḥ* und *áhimāyā ánāgasaḥ.*

Himmel berührenden Könige[1]); sie haben weite Wohnsitze[2]). Da das Beiwort beiden Göttern beigelegt wird und von Mitras Aufenthalt in den Wassern sonst niemals die Rede ist, so kann es nur auf die himmlischen Wohnsitze bezogen werden und sagt somit, daß auch Varuṇa im Himmel wohnt.

Während es in 7, 49, 3 heißt, daß Varuṇa in der Mitte der Wasser dahin geht, Wahrheit und Lüge der Menschen beschauend, wird in 8, 25, 7 von Mitra-Varuṇa gesagt: „Die von dem großen Himmel her gleichsam die Herden beschauen[3])." Ebenso AV. 19, 16, 2; 27, 15: „Vom Himmel her sollen mich die Ādityas beschützen, von der Erde her die Feuer[4])." Auf Mitra-Varuṇa geht auch die durchsichtige Rätselstrophe 8, 29, 9: „Zwei haben sich zuoberst im Himmel einen Sitz gemacht als Allherrscher, die Schmelzbutter als Trank genießen[5])."

Weist schon hier das Wort *upamá* darauf hin, daß Mitra-Varuṇa im höchsten Himmel wohnen, so wird das an anderen Stellen vollkommen deutlich ausgesprochen:

> 2, 41, 5 „Die beiden untrüglichen Könige sitzen an dem dauernden höchsten Sitze, dem tausendpfortigen[6])."
>
> 5, 63, 1 „Ihr Hüter des Ṛta, deren Gesetze wahr sind, besteigt den Wagen im höchsten Himmel[7])."
>
> 6, 67, 6 „Ihr beide festigt den Rücken (des Himmels) gleichsam vom höchsten Himmel her[8])."

Ludwig hat die letzte Stelle richtig erklärt. Mitra-Varuṇa haben ihren Sitz im höchsten Himmel. Von dort aus stützen sie den Rücken des Himmels, das Firmament. Da aber im allgemeinen derjenige, der etwas in der Höhe Befindliches stützt, sich unten befindet, so wird durch das *iva* auf das Besondere der Situation hingewiesen.

In 10, 14, 7 wird für den Abgeschiedenen der Segenswunsch gesprochen: „Geh hin, geh hin, auf den uralten Wegen, auf denen unsere Vorväter ins Jenseits gegangen sind. Mögest du beide Könige, die sich nach ihrer Eigenart ergötzen, Yama und Gott

---

[1]) *rājānā divispṛśā* 1, 137, 1.
[2]) *urukṣáyā* 1, 2, 9.
[3]) *ádhi yā́ bṛható divò 'bhí yūthéva pā́śyataḥ.*
[4]) *divó mādityā́ rakṣantu bhū́myā rakṣantv agnáyaḥ.*
[5]) *sádo dvā́ cakrāte upamā́ diví samrā́jā sarpírāsutī.*
[6]) *rā́jānāv ánabhidruhā dhruvé́ sádasi uttamé́ | sahásrasthūṇa āsāte.*
[7]) *ṛ́tasya gopāv ádhi tiṣṭhatho ráthaṃ sátyadharmāṇā paramé́ vyòmani.*
[8]) *dṛṃhéthe sā́num upamā́d iva dyóḥ.*

Varuṇa, schauen[1])." Wie die folgende Strophe (10, 14, 8) zeigt, denkt man sich aber die Väter und Yama, mit denen der Tote zusammenkommen soll, im höchsten Himmel[2]); dort muß also auch Varuṇas Sitz sein[3]). Die gleiche Anschauung tritt in dem Spruch AV. 18, 4, 3 zutage: „Auf jenen Pfaden geh zum Himmel, wo die Ādityas Honig genießen; fasse Fuß im dritten Himmel[4])."

Es erhebt sich also die Frage: Wie kann derselbe Gott, der uns im Ṛgveda als Bewohner der Wasser, des Meeres und der Flüsse entgegentritt, zu gleicher Zeit seinen Sitz im Himmel haben? Um sie zu beantworten, wird es nötig sein, näher auf die Kosmologie der vedischen Zeit einzugehen, vor allem soweit die Wasser in Betracht kommen. Es wird sich aber nicht vermeiden lassen, zum Verständnis der alten Anschauungen auch die der jüngeren Perioden heranzuziehen.

---

[1]) *préhi préhi pathíbhiḥ pūrvyébhir yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ paréyuḥ | ubhā́ rā́jānā svadháyā mádantā yamám paśyāsi váruṇaṃ ca devám.*

[2]) *sáṃ gacchasva pitṛ́bhiḥ saṃ yaméneṣṭāpūrténa paramé vyòman.*

[3]) In einzelnen Stellen wie 7, 87, 2. 6 wird auch seines Aufenthaltes im Luftraum gedacht, aber diese Äußerungen erklären sich aus der besonderen Auffassung Varuṇas als des Allgottes, worüber später zu sprechen sein wird.

[4]) *tébhir yāhi pathíbhiḥ svargáṃ yátrādityā́ mádhu bhakṣáyanti tṛtī́ye nā́ke ádhi ví śrayasva.*

II

DIE DREITEILUNG DES HIMMELS

1. Die Dreiteilung der Welt und der drei Weltgebiete

a) Im Ṛgveda

Schon im Ṛgveda tritt uns die Vorstellung von einer Dreiteilung des Weltalls entgegen. Über der Erde ist der Luftraum (*antárikṣa*) gelagert, über diesem der Himmel (*dív*).

Danach wird seit den Brāhmaṇas von den drei Welten gesprochen[1]).

Aber auch die drei Weltgebiete sind wiederum dreifach geteilt: es werden drei Himmel, drei Lufträume, drei Erden angenommen.

2, 3, 2 wird Narāśaṃsa genannt: „der schönstrahlige, der durch seine Größe den drei Himmeln gewachsen ist[2])“;

7, 101, 4 Parjanya: „Auf dem alle Welten stehen, die drei Himmel[3])“;

1, 34, 8 die Aśvins: „über den drei Erden schwebend[4])“.

7, 104, 11 wird der Feind verflucht: „Er soll unter alle drei Erden versinken[5]).“

1, 102, 8 heißt es von Indra: „Das dreifache Gegengewicht (deiner) Kraft, die drei Erden, du Männerherr, die drei *rocaná*[6]) — über diese ganze Welt bist du hinausgewachsen[7])“;

---

[1]) ŚBr. 2, 1, 4, 25: *trayo vā ime lokāḥ*. Bṛh. Up. 3, 9, 8: *ima eva trayo lokāḥ*.

[2]) *tisró dívaḥ práti mahná svarcíḥ*.

[3]) *yásmin víśvāni bhúvanāni tasthús tisró dyávaḥ*.

[4]) *tisráḥ pṛthivír upári pravá*.

[5]) *tisráḥ pṛthivír adhó astu víśvāḥ*.

[6]) Über *rocaná* später.

[7]) *triviṣṭidhátu pratimánam ójasas tisró bhúmīr nṛpate tríṇi rocaná | átīdáṃ víśvam bhúvanaṃ vavakṣitha*.

2, 27, 8 von den Ādityas: „Sie erhalten die drei Erden und die drei Himmel[1])“;

8, 41, 9 von Varuṇa: „Dessen zwei weiße weitschauende (Gestirne)[2]) über den drei Erden[3]) wohnen — sie haben die drei oberen (Räume) erfüllt[4])“;

7, 87, 5 von demselben: „Die drei Himmel sind in ihn niedergesetzt, die drei Erden, die darunter sind, zu sechsen geordnet[5]).“

In dem Rätselliede 1, 164, 6 wird gefragt: „Was war denn das Eine in Gestalt des Ungeborenen, der diese sechs Räume auseinandergestemmt hat[6])?“ Unter den *ṣáḷ imá rájāṃsi* sind sicherlich die drei Himmel und die drei Erden zu verstehen, dieselben, die in 3, 56, 2 die sechs Lasten genannt werden: „Sechs Lasten trägt der eine, ohne zu gehen[7]). Zum Ṛta, dem höchsten, kamen die Kühe. Drei große stehen unter . . .; zwei sind verborgen niedergesetzt, eine ist sichtbar[8]).“

In 1, 164, 10 sind Himmel und Erde in der bekannten Weise als Vater und Mutter aufgefaßt: „Drei Mütter, drei Väter tragend steht der eine aufrecht da. Nicht machen sie ihn müde[9]).“

Ein sehr häufiges Beiwort von *ródasī* und *dyā́vāpṛthivī́* ist *urvī́*, das auch allein Himmel und Erde bezeichnet[10]). Es liegt daher am nächsten, daß die *ṣáḍ urvī́ḥ*, die sechs Weiten, ein Ausdruck für die drei Himmel und die drei Erden sind, wie schon Bergaigne[11]) gegen Roth annahm, der darunter die sechs Himmelsgegenden verstehen wollte. 6, 47, 3 wird von Soma gesagt, daß er die sechs Weiten ausmaß, außerhalb derer es keine Welt gibt[12]); hier paßt die Beziehung auf die drei Himmel und die drei Erden vorzüglich.

---

[1]) *tisró bhúmīr dhārayan tríṁr utá dyún.* [2]) Sonne und Mond.

[3]) Geldner erklärt hier *tisró bhúmīḥ* unnötigerweise als Luftreich, Erde und Unterwelt.

[4]) *yásya śvetā́ vicakṣaṇā́ tisró bhúmīr adhikṣitáḥ | trír úttarāṇi paprátuḥ.*

[5]) *tisró dyā́vo níhitā antár asmin tisró bhúmīr úparāḥ ṣáḍvidhānāḥ.*

[6]) *ví yás tastámbha ṣáḷ imā́ rájāṃsy ajásya rūpé kím ápi svid ékam.*

[7]) Offenbar *ajá ékapād*, der eben, weil er *ékapād* ist, nicht gehen kann.

[8]) *ṣáḍ bhārā́ṁ́ éko ácaran bibharty ṛtáṃ várṣiṣṭham úpa gā́va ā́guḥ | tisró mahī́r úparās tasthur átyā gúhā dvé níhite dárśy ékā.* — Die *tisró mahī́ḥ* sind offenbar die drei Erden, für die die letzte Bemerkung vorzüglich paßt, wenn auch *átyāḥ* dunkel bleibt. Für *átyāḥ* vermutet Graßmann *anyāḥ*, Ludwig *u tyāḥ*, Geldner *áty ā́*: „Drei große (Himmel) erheben sich über den unteren (Erden).“

[9]) *tisró mātṝ́s trī́n pitṝ́n bíbhrad éka ūrdhvás tasthau ném áva glāpayanti.*

[10]) 6, 10, 4; 10, 12, 3; 10, 88, 14. [11]) Rel. Véd. II 122.

[12]) *ayáṃ ṣáḷ urvī́r amimīta dhī́ro ná yā́bhyo bhúvanaṃ kác canā́ré.*

In den beiden folgenden Versen wird die Schöpfertätigkeit des Gottes weiter ausgeführt; daß aber die dort genannten Teile des Weltalls, *pṛthivī́*, *dív*, *pīyū́ṣa*, *antárikṣa*, *árṇas* und wiederum *dív*, die sechs Weiten darstellen sollten, wie Eggeling (SBE XII 136f.) annimmt, halte ich für ausgeschlossen[1]).

Die Himmel und die Erden müssen mit den sechs Weiten auch 10, 14, 16 gemeint sein, wo die sechs Weiten dem einen Großen, dem Ursprung der Welt, gegenübergestellt sind: „An den Trikadrukas fliegt er (der Tote). Die sechs Weiten, das eine Große, Triṣṭubh, Gāyatrī, die Metren, die alle sind in Yama gelegt[2])." 10, 128, 5 werden die sechs Weiten angerufen: „Ihr göttlichen sechs Weiten, schaffet uns weiten Raum[3])." Auch hier ist nicht etwa an die sechs Himmelsgegenden zu denken, die, soweit ich sehe, im Ṛgveda niemals als Gottheiten angerufen werden und deren Zahl auch noch nicht auf sechs festgesetzt ist.

Dasselbe wie die sechs *urvíḥ* werden auch die sechs *viṣṭíraḥ* sein, die Indra nach 2, 13, 10 neben den fünf Himmelsgegenden festigte[4]).

4, 53, 3 wird von Savitṛ gerühmt, er habe die himmlischen und die irdischen Räume erfüllt[5]). Breit ausgeführt wird das in 4, 53, 5: „Savitṛ umfaßt den dreifachen Luftraum mit seiner Größe, die drei Räume, die drei *rocaná*; die drei Himmel, die drei Erden setzt er in Bewegung; mit drei Satzungen schützt er uns selbst[6])." Was die *trí rájāṃsi* betrifft, so müssen sie doch wohl im Einklang mit 5, 69, 1 verstanden werden, wo von Varuṇa und Mitra gesagt wird, daß sie die drei *rocaná*, die drei Himmel, die drei *rájāṃsi* erhalten[7]). Hier scheint mir die Beziehung auf die drei Lufträume sicher zu sein; in 4, 53, 5 wird also das *trí rájāṃsi* gewissermaßen zur Erklärung dem *trír antárikṣam* hinzugefügt sein.

In anderer Weise ist von den drei Himmeln in Verbindung mit Savitṛ in 1, 35, 6 die Rede, wo es zu heißen scheint: „Drei Himmel

---

[1]) Sāyaṇa erklärt die *sáḍ urvíḥ* hier und in den folgenden Stellen ganz anders. Weber (Ind. Studien XIII 165) fühlt sich bei einer Aufzählung der drei Welten und ihrer göttlichen Hüter (AV. 2, 12, 1) an die *ṣáḍ ūrvíḥ* erinnert.

[2]) *tríkadrukebhiḥ patati ṣáḷ urvír ékam íd bṛhát | triṣṭúb gāyatrí chándāṃsi sárvā tā́ yamá āhitā.*

[3]) *dévīḥ ṣáḷ urvīr urú naḥ kṛṇota.*

[4]) *ṣáḷ astabhnā viṣṭíraḥ páñca saṃdṛ́śaḥ.*

[5]) *áprā rájāṃsi divyā́ni pā́rthivā.*

[6]) *trír antárikṣaṃ savitā́ mahitvanā́ trí rájāṃsi paribhū́s tríṇi rocanā́ | tisró dívaḥ pṛthivī́s tisrá invati tribhír vratáir abhí no rakṣati tmánā.*

[7]) *trí rocanā́ varuṇa trí́ṃr utá dyū́n trí́ṇi mitra dhārayatho rájāṃsi.*

gibt es. Zwei sind die Schöße Savitṛs, einer ist in der Welt des Yama, der Männerbezwingende[1]).“ Warum hier im Widerspruch mit 4, 53, 5[2]) Savitṛ nur zwei Himmel zugewiesen werden, nicht auch der höchste, der Manenhimmel, bleibt unklar, zumal es in dem vorhergehenden Verse heißt, daß alle Welten in dem Schoße Savitṛs stehen[3]). Geldner nimmt an, daß die drei Himmel hier die Erde, der sichtbare und der unsichtbare Himmel seien, aber damit läßt sich der Ausdruck *dyávaḥ* nicht vereinigen[4]).

Öfter wird auch ohne Angabe der Zahl von Himmeln, Lufträumen und Erden gesprochen.

10, 65, 4: „Svarṇara, Lufträume, Lichträume[5])“;

8, 6, 15: „Nicht fassen die Himmel Indra wegen seiner Stärke, nicht die Lufträume den Vajraträger, nicht die Erden[6])“;

8, 12, 24: „Den nicht die beiden Welten fassen, nicht die Lufträume[7])“;

8, 70, 4: „Bei dessen Geburt die breitströmenden, großen, die Kühe zusammen brüllten, die Himmel, die Erden brüllten[8])“;

3, 51, 5: „Für Indra hüten die Himmel, die Pflanzen und die Wasser, die Flüsse, die Wälder ihren Reichtum[9])“;

4, 57, 3: „Metreich sollen die Pflanzen, die Himmel, die Wasser, metreich soll uns der Luftraum sein[10])“.

Die drei Himmel sind übereinander geschichtet: 5, 60, 6 „Ob ihr im höchsten oder im mittleren oder ob ihr im untersten Himmel seid, ihr glücklichen Maruts[11]).“ Mitra-Varuṇa festigen den Rücken des Himmels, d.h. das Firmament, gleichsam vom höchsten Himmel her[12]).

---

[1]) *tisró dyắvaḥ savitúr dvá upásthāṁ ékā yamásya bhúvane virāṣāṭ.*

[2]) Auch in 5, 81, 4 heißt es, daß Savitṛ zu den drei *rocaná* gehe.

[3]) *savitúr daívyasyopásthe víśvā bhúvanāni tasthuḥ.*

[4]) Man könnte übersetzen: „Die drei Himmel sind Savitṛs, die beiden *upástha* (und) der eine in Yamas Welt, der männerbezwingende“, aber was soll *upástha* in diesem Zusammenhang bedeuten?

[5]) *svàrṇaram antárikṣāṇi rocaná.*

[6]) *ná dyắva índram ójasā nắntárikṣāṇi vajríṇam | ná vivyacanta bhúmayaḥ.*

[7]) *ná yáṃ viviktó ródasī nắntárikṣāṇi vajríṇam.*

[8]) *yásmin mahír urujráyaḥ | sáṃ dhenávo jắyamāne anonavur dyắvaḥ kṣắmo anonavuḥ.*

[9]) *índrāya dyắva óṣadhīr utắpo rayíṃ rakṣanti jīráyo vánāni.*

[10]) *mádhumatīr óṣadhīr dyắva ắpo mádhuman no bhavatv antárikṣam.*

[11]) *yád uttamé maruto madhyamé vā yád vāvamé subhagāso divi ṣṭhá.*

[12]) 6, 67, 6: *dṛṃhéthe sánum upamắd iva dyóḥ.*

Über die Lage der drei Erden zueinander unterrichtet 1, 108, 9: „Wenn ihr, Indra-Agni, auf der untersten Erde, auf der mittleren oder der höchsten seid[1])." Die Halbstrophe wird im folgenden Verse mit Vertauschung von *paramásyām* und *avamásyām* wiederholt. Die Vorstellung, daß sich Indra-Agni in der mittleren oder in der untersten Erde aufhalten, ist gewiß seltsam. Geldner übersetzt daher: „im nächsten Erdteil, im mittleren, im entferntesten"; allein *avamá*, *madhyamá*, *paramá* können unmöglich anders verstanden werden als *avamá*, *madhyamá*, *uttamá* in 5, 60, 6; es hat sich für den Dichter von V. 7—12 offenbar nur darum gehandelt, den Begriff des „irgendwie" in jeder möglichen Weise zu variieren[2]).

Einmal, in 9, 113, 9, findet sich der Ausdruck *tridivé diváḥ*. Das Lied 9, 113 wird durch Sprache und Inhalt deutlich als ein später Anhang zu den Somaliedern erwiesen. Der Ausdruck *tridivám̐ diváḥ*, der hier zum ersten Male erscheint, wurde zunächst vielleicht für den „Dreihimmel", d.h. den dreifach geteilten Himmelsraum des Himmels, geprägt; er scheint aber schon hier wie im epischen und klassischen Sanskrit den höchsten, dritten Himmel zu bezeichnen: „Wo Wandel nach Wunsch herrscht im dritten *trināká* Himmelsraum des Himmels, wo die lichtreichen Welten sind, dort mache mich unsterblich[3])."

b) Im Atharvaveda

Von drei Himmeln, drei Erden, drei Lufträumen wird auch im AV. noch öfter gesprochen[4]). Der Ausdruck *tridivám̐ diváḥ* für den höchsten dritten Himmelsraum findet sich jetzt häufiger:

---

[1]) *yád indrāgnī avamásyām pṛthivyā́m madhyamásyām paramásyām utá stháḥ.*

[2]) Ob in 1, 35, 8 die *tríḥ dhánva yójanā*, die Savitṛ beschaut, die drei Erden sind, ist sehr zweifelhaft. Eher scheint *dhánva* den Gegensatz zu den nachher genannten *saptá síndhūn* zu bilden. Es ist also *tríḥ* vielleicht mit *yójanā* zu verbinden: „Er überschaute die acht Spitzen der Erde, drei Meilen das feste Land, die sieben Ströme." „Drei Yojana" könnte Ausdruck für eine lange Strecke sein wie in 1, 164, 9 *ámīmed vatsó ánu gā́m apaśyad viśvarūpyàṃ triṣú yójaneṣu*. Auch AV. 6, 131, 3 bezeichnet *triyojaná* eine lange Strecke, die dann allerdings noch gesteigert wird: *yád dhā́vasi triyojanám pañcayojanám ā́śvinam*.

[3]) *yátrānukāmā́ṃ cáraṇaṃ trināké tridivé diváḥ | lokā́ yátra jyótiṣmantas tátra mā́m amṛ́taṃ kṛdhi.*

[4]) So AV. 19, 27, 3: *tisró dívas tisráḥ pṛthivī́s tríṇy antárikṣāṇi*; AV. 13, 3, 21: *tríṇi rájāṃsi dívo aṅgá tisráḥ*; AV. 4, 20, 2: *tisró dívas tisráḥ pṛthivī́ḥ ṣáṭ cemā́ḥ pradíśaḥ pṛ́thak*; AV. 6, 21, 1: *imā́ yā́s tisráḥ pṛthivī́s tā́sāṃ ha bhū́mir uttamā́*, „Was diese drei Erden sind, von denen ist die Erde die höchste".

AV. 10, 9, 5: „Er steigt zum Himmel auf, wo jener dritte Raum des Himmels ist[1])“;

AV. 10, 10, 32: „Die dem so Wissenden die Kuh gaben, die sind in den dritten Raum des Himmels gegangen[2])“;

AV. 17, 1, 10 (von Indra): „Aufsteigend zum dritten Raum des Himmels[3]).“

Auf *tridivé* in AV. 9, 5, 10 werden wir später eingehen.

Wenn es in dem Ucchiṣṭa-Liede AV. 11, 7, 14 heißt: *náva bhūmīḥ samudrā́ úcchiṣṭé 'dhi śritā́ dívaḥ*, so ist neun offenbar die Gesamtzahl, die sich durch die Addierung von drei Erden, drei himmlischen Meeren und drei Himmeln, die auf dem Ucchiṣṭa stehen, ergibt. Auf die Verdreifachung der Himmelskörper und Himmelserscheinungen wie Sonne, Himmelsmeer, Morgenröte usw., die eine Folge der Verdreifachung des Himmels ist, werden wir später zurückkommen.

AV. 18, 2, 48 werden für die drei Himmel sogar besondere Namen angegeben: „Der unterste Himmel ist Udanvatī, der mittlere heißt Pīlumatī, der dritte, in dem die Väter sitzen, heißt Pradiv[4]).“ Der Pradiv genannte Himmel ist mit dem „dritten Himmel von hier“ identisch, in dem der Aśvattha ist, unter dem nach AV. 5, 4, 3; 6, 95, 1; 19, 39, 6 die Götter sitzen[5]).

2. *ṣáḍ urvíḥ* im AV. und in der spätvedischen Literatur

Ein Wort der Erklärung erfordert noch der Ausdruck *ṣáḍ urvíḥ*, der häufiger besonders in den mystisch-philosophischen Hymnen des AV. wiederkehrt. Wie im Ṛgveda sind damit offenbar die drei Himmel und die drei Erden gemeint in AV. 9, 2, 11: „Mir sollen sich die vier Himmelsgegenden neigen, mir sollen die sechs Weiten Schmelzbutter bringen[6])“; ebenso in AV. 13, 3, 6, wo die kosmischen Faktoren in absteigender Zahl geordnet sind: „Auf den die sechs Weiten, die fünf Himmelsgegenden gestellt sind, die vier Wasser, die drei Unvergänglichen des Opfers, der zwischen die beiden

---

[1]) *sá svargám á rohati yátrādás tridivám diváḥ.*
[2]) *yá evám vidúṣe vaśā́m dadús té gatā́s tridivám diváḥ.*
[3]) *āróhaṃs tridivám diváḥ.*
[4]) *udanvatī́ dyaúr avamā́ pīlumatī́ti madhyamā́ | tṛtī́yā há pradyaúr íti yásyām pitára ā́sate.*
[5]) *aśvatthó devasádanas tṛtī́yasyām itó diví.*
[6]) *máhyaṃ namantām pradíśaś cátasro máhyaṃ ṣáḍ urvír ghṛtám á vahantu.*

Welthälften erzürnt mit dem Auge blickte, gegen diesen erzürnten Gott ist die Sünde gerichtet[1])."

AV. 8, 9, 16 sind aber die sechs Weiten neben den sechs Himmeln und Erden genannt[2]), und in AV. 10, 7, 35 kann sich *ṣáḍ urvíḥ* nur auf *pradíśaḥ* beziehen: „Skambha hält die beiden hier, Himmel und Erde, Skambha hält die sechs weiten Himmelsgegenden; Skambha ist in diese ganze Welt eingegangen[3])." Man wird daher auch in 13, 3, 1 nicht *pradíśaḥ* und *ṣáḍ urvíḥ*, wie Bergaigne vorgeschlagen hat, voneinander trennen können, wenn damit auch dem *ṣáḍ urvíḥ* eine andere Bedeutung zugewiesen wird als in V. 6 desselben Liedes: „In dem die sechs weiten Himmelsgegenden ruhen, die der Vogel durchschaut[4])." Auch AV. 12, 2, 48 ist der Ausdruck wohl von den Himmelsgegenden zu verstehen: „Mögen wir in den sechs Himmelsgegenden über den Mangel hinüberkommen[5])"; ebenso in dem ziemlich dunklen Verse 13, 1, 4[6]), in dem TB. 2, 5, 2, 1 verständlicher *sáṃrabdho* und *avindat* liest: „Von ihnen festgehalten, fand er die sechs Weiten auf; einen Weg schauend hat er die Herrschaft hierher gebracht." Ganz deutlich sind die Weiten die Himmelsgegenden in 13, 1, 46: „Die Weiten waren die Paridhis, die Erde wurde zur Vedi[7])." VS. 22, 27 wird die Himmelsgegend *urvī* genannt[8]).

Man hat den Ausdruck *ṣáḍ urvíḥ* also später ganz anders verstanden als in ṛgvedischer Zeit, und zwar hängt der Bedeutungswandel offenbar mit der Vermehrung der Zahl der Himmelsgegenden zusammen. Man faßte sie zunächst nur in horizontaler Richtung auf. Im ṚV. werden sie daher gewöhnlich als vier, einmal, in dem jüngeren ersten Maṇḍala (1, 35, 8), mit Einrechnung der

---

[1]) *yásmint ṣáḍ urvíḥ páñca díśo ádhi śritáś cátasra ápo yajñásya tráyo 'kṣárāḥ | yó antarā́ ródasī kruddháś cákṣuṣaíkṣata | tásya devásya kruddhásyaitád ágaḥ.* — Whitney meint, die Streichung von *cákṣuṣā* würde Sinn und Metrum verbessern. Ich bin überzeugt, daß vielmehr *kruddháḥ* aus dem Folgenden eingedrungen ist; das eine Auge, die sichtbare Sonne, bildet den Abschluß der Reihe.

[2]) *ṣáḍ āhur dyávāpṛthivíḥ ṣáḍ urvíḥ.*

[3]) *skambhó dādhāra dyávāpṛthiví ubhé imé skambhó dādhārorv àntárikṣam | skambhó dādhāra pradíśaḥ ṣáḍ urvíḥ skambhá idáṃ víśvam bhúvanam ā́ viveśa.*

[4]) *yásmin kṣiyánti pradíśaḥ ṣáḍ urvír yā́ḥ pataṃgó ánu vicákaśīti.*

[5]) *ṣaḍbhír urvíbhir ámatiṃ tarema.*

[6]) *tā́bhiḥ sáṃrabdham ánv avindant ṣáḍ urvír gātúm prapáśyann ihá rāṣṭrám áhāḥ.*

[7]) *urvír āsan paridháyo védir bhúmir akalpata.*

[8]) *urvyai diśe svāhā.*

Zwischengegenden als acht bezeichnet. In alter Zeit wurde auch noch der Zenith hinzugenommen[1]). Erst im AV. aber wird unter Einbeziehung des Nadir von sechs Himmelsgegenden gesprochen, auf die nun der Ausdruck *ṣáḍ urvíḥ* übertragen wurde.

Schließlich hat man diesen Ausdruck auch in ganz willkürlicher Weise ausgelegt. In der Formel ŚBr. 1, 5, 1, 22 werden die *ṣáḍ urvíḥ* als Feuer, Erde, Wasser, Speise (?), Tag und Nacht gedeutet[2]), ŚŚ. 1, 6, 4 als Himmel, Erde, Tag, Nacht, Wasser, Pflanzen[3]).

Am Ausgang der vedischen Zeit ist die Vorstellung von der Dreiteilung der drei Weltgebiete nicht mehr lebendig; nur der Ausdruck *tridiva* hält sich noch länger, wie die Stellenangaben aus der epischen und klassischen Literatur im PW. zeigen. Lexikographen und Kommentare erklären dieses Wort im allgemeinen einfach durch *svarga*, nur gelegentlich als den dritten Himmel[4]).

3. „Sieben Götterwelten“ und „sieben Welten“ in der spätvedischen Literatur

An die Stelle der drei Himmel treten sieben Götterwelten. *sapta devalokāḥ* werden in einer Aufzählung von Siebenheiten AB. 2, 17, 12; ŚBr. 9, 5, 2, 8 erwähnt, aber ohne nähere Angaben. KB. 20, 1 heißt es: „Nachdem sie dieses (Götterrad) bestiegen, bewegen sich die Götter um alle Welten herum: die Götterwelt, die Väterwelt, diese Welt der Lebenden, Apodaka, die Welt Agnis, Ṛtadhāman, die Welt Vāyus, Aparājita, die Welt Indras, Adhidiv, die Welt Varuṇas, Pradiv, die Welt Mṛtyus, Rocana, die Welt Brahmans, Nāka, die siebente der Welten[5]).“ Mir scheint es unverkennbar, daß hier zwei verschiedene Listen zusammengeschoben sind. Die erste umfaßt die Götterwelt, die Väterwelt und diese Welt der Lebenden, die zweite sieben Götterwelten. Ich halte daher auch

---

[1]) 2, 13, 10; 9, 86, 29.

[2]) *ṣaṇ morvīr aṃhasas pāntv agniś ca pṛthivī cāpaś ca vājaś cāhaś ca rātriś ca.*

[3]) *dyauś ca pṛthivī cāhaś ca rātriś cāpaś cauṣadhayaś ca*; die beiden letzten Glieder fehlen Aś. Ś. 1, 2, 1. ApŚ. 6, 22, 1 setzt für *ahaś ca rātriś ca*: *ūrk ca sūnṛtā ca* ein. — Sāyaṇa erklärt *ṣáḍ urvíḥ* in 6, 47, 3; 10, 128, 5 im Anschluß an ŚŚ., in 10, 14, 16 im Anschluß an Ap. Ś.

[4]) So Śaṅkara zu Praśnop. 2, 13: *tridive tṛtīyasyāṃ divi*, Mallinātha zu Śiś. 1, 36: *tṛtīyā dyaus tridivaḥ svargaḥ.*

[5]) *tad devāḥ samāruhya sarvāṁl lokān anupariplavante devalokaṃ pitṛlokaṃ jīvalokam imam apodakam* (Lesart: *upodakam*) *agnilokam ṛtadhāmānaṃ vāyulokam aparājitam indralokam adhidivaṃ varuṇalokaṃ pradivaṃ mṛtyulokaṃ rocanaṃ brahmaṇo lokaṃ nākaṃ saptamaṃ* (Lesart: *sattamaṃ*) *lokānām.*

im Gegensatz zu Keith die Lesart *saptamam* für die allein richtige[1]). Merkwürdig ist nur, daß Nāka gerade als die letzte und, scheinbar wenigstens, als die höchste genannt wird, während *nāka* ursprünglich gerade den untersten sichtbaren Teil des Himmels bezeichnet; in der Zeit der Brāhmaṇas war das allerdings, wie wir später sehen werden, schon gänzlich vergessen.

Die Namen der sieben Götterwelten knüpfen zum Teil an ältere Vorstellungen an. Pradiv als Namen der Welt des Mṛtyu haben wir schon als Namen der Väterwelt in AV. 18, 2, 48 gefunden. Adhidiv ist ein passender Name für die Welt Varuṇas, der im höchsten Himmel weilt. Aparājita, der Unbesiegliche, ist die Welt Indras, da er selbst *áparājita* heißt[2]). Rocana, der Name der Brahmawelt, ist die alte Bezeichnung des Lichtraums des Himmels. Ṛtadhāman, die Stätte des Ṛta, mag in Erinnerung an das Yajus: *ṛtadhāmāsi svarjyotiḥ* (VS. 5, 32) gebildet sein. Apodaka, der Wasserlose, erklärt sich ohne weiteres als Name von Agnis Welt.

Größere Verbreitung hat eine spätere Liste von sieben Welten gefunden, die aber nicht nur die himmlischen Welten, sondern auch Erde und Luftraum umfaßt, also eigentlich eine Erweiterung des Triloka ist. Sie knüpft an die Vyāhṛtis *bhūr bhuvaḥ svaḥ* an, die schon in den Brāhmaṇas in verschiedener Weise mit Erde, Luftraum und Himmel zusammengebracht werden[3]). Die Reihe wird dann zunächst um *mahaḥ* vermehrt[4]) und schließlich auf sieben vervollständigt, die zuerst TA. 10, 27; 28 aufgezählt werden: *bhūḥ*, *bhuvaḥ*, *suvaḥ*, *mahaḥ*, *janaḥ*, *tapaḥ*, *satyam*. Das sind, wie Sāyaṇa bemerkt, die *lokapratipādikāḥ sapta vyāhṛtayaḥ*. Diese sieben Welten, *bhūrloka* usw., spielen dann eine Rolle in den Spekulationen der jüngeren Upaniṣads[5]), wo auch sieben untere Welten mit Namen aufgezählt werden. Diese sieben sind nach Śaṅkaras offenbar richtiger Erklärung auch Muṇḍ. Up. 1, 2, 3 gemeint, wo gesagt wird, daß das unvollständig oder falsch dargebrachte Opfer dem Opferer die Welten einschließlich der siebenten vernichtet[6]). Insbesondere

---

[1]) Keiths Übersetzung von *sattama* durch „the most real“ halte ich für gänzlich ausgeschlossen; *sattama* könnte höchstens „die beste“ bedeuten. Das Wort ist natürlich für *saptama* von einem Schreiber eingesetzt, der *saptama* mit der anscheinenden Zehnzahl der Welten nicht zu vereinigen wußte.

[2]) 1, 11, 2; AV. 8, 5, 22.

[3]) AB. 5, 32; ŚBr. 2, 1, 4, 11; 11, 1, 6, 3; TA. 10, 2—4.

[4]) TA. 7, 5, 1ff.

[5]) Nādabindu-Up. 3. 4; Nṛsiṃhapūrvatāp. Up. 5, 6; Āruṇeya-Up. 1.

[6]) *āsaptamāṃs tasya lokān hinasti*.

hat sich Satyaloka als Name der höchsten Welt auch in der mittelalterlichen Literatur erhalten. Auf den Grund, der zu dieser Benennung geführt hat, werden wir später zu sprechen kommen[1]).

4. *rocaná*

a) *rocaná* „unsichtbarer Himmel, Lichtraum"

Für den unsichtbaren Teil des Himmels hat die Sprache des Ṛgveda einen besonderen Ausdruck, nämlich *rocaná* „Lichtraum", meist mit dem Zusatz *diváḥ*. Dort sind die Götter, von dort werden sie gebeten zu kommen[2]). 9, 75, 2 wird von Soma, 1, 155, 3, wie es scheint, von Viṣṇu gesagt: „Er legt den dritten Namen in den Lichtraum des Himmels[3])." Für *diváḥ* tritt *nákasya* in der Bedeutung „Himmel" ein in 1, 19, 6: „Die im Lichtraum des Himmels, im Himmel als Götter wohnen[4])." Da die Sonne sich vor ihrem Aufgang in diesem Teil des Himmels aufhält, ist der Lichtraum meines Erachtens auch in 1, 14, 9 gemeint: „Möge der inspirierte Hotṛ alle frühwachen Götter aus dem Lichtraum der Sonne hierher fahren[5])"; man vergleiche die oben Anm. 2 angeführten Stellen 1, 49, 1 usw. Geldner faßt *ákīṃ súryasya rocanát* als Zeitbestimmung: „noch vor dem Licht der Sonne"[6]); aber *rocaná* wird nirgends vom Aufleuchten gebraucht, und es ist mir sogar zweifelhaft, ob es im ṚV. überhaupt einfach „Licht, Glanz" bedeutet. Jedenfalls ist *rocaná* ohne den Zusatz *diváḥ* der Lichtraum des Himmels in 3, 22, 3, wo von den Wassern im Lichtraum oberhalb und unterhalb der Sonne gesprochen wird[7]); in 5, 69, 4, wo Mitra-Varuṇa genannt werden „die ihr, die himmlischen Ādityas, die Erhalter des Lichtreichraumes und des irdischen seid[8])"; in 10, 46, 3, wo von Agni gesagt wird, daß der in den Häusern Geborene die Nabe des Licht-

---

[1]) [Vgl. oben S. 25.]

[2]) 8, 10, 1 *yád vādó rocané diváḥ*; 8, 97, 5 *yád vási rocané diváḥ*; 3, 6, 8 *divó vā yé rocané sánti devấḥ*; 8, 98, 3 = 10, 170, 4 *ágaccho rocanáṃ diváḥ*; 9, 86, 27 *tṛtíye pṛṣṭhé ádhi rocané diváḥ*; 1, 49, 1 = 5, 56, 1 = 8, 8, 7 *diváś cid rocanấd ádhi*; 1, 6, 9 *divó vā rocanấd ádhi*; 8, 1, 18 *ádha vā divó bṛható rocanấd ádhi*. — Warum Geldner in 8, 97, 5; 8, 98, 3 = 10, 170, 4 *rocaná* nicht wie sonst durch „Lichtraum" oder „Lichtreich" übersetzt, sondern durch „Licht" oder „Himmelslicht", verstehe ich nicht.

[3]) *dádhāti . . . náma tṛtíyam ádhi rocané diváḥ.*

[4]) *yé nákasyấdhi rocané diví devấsa ásate.*

[5]) *ákīṃ súryasya rocanấd víśvān devấṁ́ uṣarbúdhaḥ | vípro hótehá vakṣati.*

[6]) [In der 2. Auflage geändert: „Von der Lichtwelt der Sonne . . ."]

[7]) *yấ rocané parástāt súryasya yấś cāvástād upatíṣṭhanta ấpaḥ.*

[8]) *yấ dhartấrā rájaso rocanásyotấdityấ divyấ pấrthivasya.*

raums wird[1]). 3, 2, 14 nennt der Dichter Agni Vaiśvānara „das Banner des Himmels, den im Lichtraum stehenden, frühwachen Agni, das unbestrittene Haupt des Himmels[2])". Dieselbe Bedeutung wird *rocanasthá* auch in 6, 6, 2 haben: „Dieser leuchtende, im Lichtraum stehende Donnerer[3])"; der Dichter des Liedes scheint insbesondere an das zündende Blitzfeuer zu denken. — Indra wird 3, 44, 4 gerühmt: „Wenn der gelbe Stier geboren ist, erleuchtet er den ganzen Lichtraum[4])." Dasselbe wird 1, 50, 4 von Sūrya gesagt[5]), 1, 49, 4 von der aufleuchtenden Uṣas[6]).

10, 88, 5 *yáj jātavedo bhúvanasya mūrdhánn átiṣṭho agne sahá rocanéna* übersetzt Geldner: „Da du, Jātavedas, an die Spitze der Welt tratest, mit deinem Lichtglanz, o Agni"; aber sollte *sahá rocanéna* nicht bedeuten „zusammen mit dem Lichtraum des Himmels[7])", der ja auch auf dem Gipfel der Welt ist?

Von Agni wird 3, 55, 9 gesagt: *ní veveti palitó dūtá āsv antár mahấṃś carati rocanéna | vápūṃṣi bíbhrad abhí no ví caṣṭe.* Da von einem *rocaná* Agnis sonst im ṚV. nirgends die Rede ist, empfiehlt es sich, auch hier *rocaná*, wie schon Ludwig vorgeschlagen hat, als Instrumental der Erstreckung mit *carati* zu verbinden und zu übersetzen: „Der weiße Bote dringt in diese ein; vermittelnd wandelt der Große durch den Lichtraum; prächtige Formen tragend schaut er auf uns." Ich möchte annehmen, daß *āsu* auf die himmlischen Wasser geht; jedenfalls ist im zweiten und dritten Pāda von Agni auf seinem Gang in die Himmelswelt in der Sonnenform die Rede. Das Gleiche wird in 10, 4, 2 gemeint sein: „Du bist der Bote der Götter (und) der Sterblichen. Vermittelnd gehst du, der Große, durch den Lichtraum[8])."

Es bleibt endlich noch 6, 1, 7, wo *rocanéna* sogar mit *diváḥ* verbunden ist: *tváṃ víśo anayo dídyāno divó agne bṛhatá rocanéna.* Auch hier ließe sich *rocanéna* als Instrumental des Weges mit *anayaḥ* verbinden: „Du führtest die Stämme leuchtend durch

---

[1]) *nábhir yúvā bhavati rocanásya.*

[2]) *ketúṃ divó rocanasthấm uṣarbúdham | agním mūrdhấnaṃ divó áprati-ṣkutam.* — Geldner übersetzt *rocanasthấm* durch „im Glanze weilenden".

[3]) *sá śvitānás tanyatú rocanasthấḥ.*

[4]) *jajñānó hárito vṛṣā víśvam á bhāti rocanám.*

[5]) *jyotiṣkṛ́d asi sūrya | víśvam á bhāsi rocanám.*

[6]) *vyucchántī hí raśmíbhir víśvam ābhấsi rocanám.*

[7]) Selbst Sāyaṇa versteht *rocaná* hier nicht als Glanz, sondern als Sonne.

[8]) *dūtó devánam asi mártyanām antár mahấṃś carasi rocanéna.* — Hier erklärt auch Sāyaṇa *rocanéna* durch *antarikṣeṇa lokena*, während er in 3, 55, 9 *rocanéna* als *sūryeṇa saha* faßt.

den großen Lichtraum des Himmels.“ Allerdings würde das voraussetzen, daß die *víśaḥ* des Himmels gemeint sind, denen Agni opfert (6, 16, 9), die *víśaḥ* der Götter, die nach 8, 69, 3 in den drei Lichträumen des Himmels sind.

Daß es mehrere Lichträume gibt, geht schon aus 8, 82, 4 hervor, wo von Indra im höchsten Lichtraum des Himmels[1]) gesprochen wird; und so findet sich denn auch häufig der Plural *rocanáni*. Über die Bedeutung von *rocanáni* kann kein Zweifel bestehen, wenn sie als drei bezeichnet werden. Dreifach sind die höchsten, schwer erreichbaren Lichträume[2]). In den drei Lichträumen des Himmels sind die Götter[3]). Von verschiedenen Göttern wird gesagt, daß sie die drei himmlischen Lichträume erhalten, so von den Ādityas[4]), von Mitra-Varuṇa[5]), von den Maruts (?)[6]). Savitṛ geht zu den drei Lichträumen[7]); er umschließt sie[8]). Agni hat in den Himmel aufsteigend die drei Lichträume betreten[9]). Soma leuchtet gleichsam über die drei Lichträume zum Himmel steigend[10]). Indra wächst über die drei Erden, über die drei Lichträume hinaus[11]).

Man darf von vornherein annehmen, daß auch an andern Stellen, wo von den *rocaná* des Himmels, den himmlischen *rocaná* oder den *rocaná* schlechthin die Rede ist, damit die unsichtbaren Lichträume des Himmels gemeint sind. Das nimmt auch Geldner für 10, 65, 4 an, wo die *rocaná* neben Svarṇara, Lufträumen, Himmel und Erde genannt sind[12]); ebenso für 10, 32, 2, wo die *rocaná* den irdischen Räumen gegenübergestellt sind: „Du, Indra, gehst durch die himmlischen Lichträume, durch die irdischen (Räume) in der Luft, du Vielgepriesener[13]).“ Sonst aber gibt Geldner *rocaná* durch „Lichter“, einmal (9, 85, 9) auch durch „Leuchten“ wieder, worunter er die Gestirne zu verstehen scheint[14]). Aber genau so wie

---

[1]) *upamé rocané diváḥ.* [2]) 3, 56, 8: *trír uttamá dūṇáśā rocanáni.*
[3]) 1, 105, 5; 8, 69, 3: *triṣv á rocané diváḥ.*
[4]) 2, 27, 9: *trí rocaná divyá.*
[5]) 5, 69, 1: *trí rocaná.*
[6]) 5, 29, 1: *trí rocaná divyá.*
[7]) 5, 81, 4: *utá yāsi savitas tríṇi rocaná.*
[8]) 4, 53, 5: *paribhús tríṇi rocaná.*
[9]) 1, 149, 4: *abhí dvijánmā trí rocanáni víśvā rájāṃsi śuśucānó asthāt.*
[10]) 9, 17, 5: *áti trí soma rocaná róhan ná bhrājase dívam.*
[11]) 1, 102, 8: *tisró bhúmīr nṛpate tríṇi rocaná | átīdáṃ víśvam bhúvanaṃ vavakṣitha.*
[12]) *svàrṇaram antárikṣāṇi rocaná dyávābhúmī pṛthivíṃ skambhur ójasā.*
[13]) *víndra yāsi divyáni rocaná ví párthivāni rájasā puruṣṭuta.*
[14]) In 1, 6, 1 werden die „Lichter des Himmels“ als Sterne erklärt.

in 10, 32, 2 sind doch die irdischen Räume und die *rocaná* des Himmels in 8, 94, 9 einander gegenübergestellt: „(Die Maruts), die alle irdischen (Räume und) die Lichträume des Himmels ausgebreitet haben[1])“; ähnlich 6, 7, 7 von Agni Vaiśvānara: „Vaiśvānara, der kluge Seher, der die Räume ausgemessen hat und die Lichträume des Himmels, der sich um alle Welten ausgebreitet hat[2])“; 1, 81, 5 von Indra: „Er hat den irdischen Raum ausgefüllt, die Lichträume im Himmel beengt; . . . du bist über alles hinausgewachsen[3]).“ In ähnlicher Weise wird Indras Ausdehnung in 10, 89, 1 beschrieben: „Indra, den männlichsten, will ich preisen, der durch seine Größe die Lichträume auseinandergedrängt hat, auseinander die Enden der Erde[4]).“ 8, 14, 7 stehen sich Luftraum und Lichträume gegenüber: „Den Luftraum breitete Indra im Rausche des Soma aus, die Lichträume, als er den Vala aufsprengte[5]).“ Wie Savitṛ 4, 53, 5 „die drei Lichträume umschließend[6])“ genannt wird, so heißt es 3, 12, 9 von Indra-Agni: „Ihr umfaßt die Lichträume des Himmels bei (euren) Gewinnen[7]).“ 1, 146, 1 preist der Dichter den Agni, der alle Lichträume des Himmels erfüllt[8]). 8, 5, 8 wird von den Rossen der Aśvins gesagt: „Mit denen ihr die drei Fernen, alle Lichträume des Himmels, die drei Nachtzeiten durchfliegt[9]).“ Es macht den Eindruck, als ob *víśvāni* hier nur des Metrums wegen anstatt *tríṇi* gewählt sei. 6, 44, 23 wird Soma gerühmt, daß er das dreifache in (bei) den Tritas verborgene Amṛta im Himmel in den Lichträumen gefunden habe[10]). Dreifach ist das Amṛta natürlich in den drei *rocaná* enthalten. Soma Pavamāna durchfliegt die Lichträume des Himmels[11]); als er den Himmel betreten hat, erleuchtet er sie[12]); er bringt sie hervor[13]). Agni und Soma haben die Lichträume in den Himmel

---

[1]) *á yé víśvā párthivāni papráthan rocaná diváḥ.*

[2]) *ví yó rájāṃsy ámimīta sukrátur vaiśvānaró ví divó rocaná kavíḥ | pári yó víśvā bhúvanāni paprathé.*

[3]) *á paprau párthivaṃ rájo badbadhé rocaná divi | . . . áti víśvaṃ vavakṣitha.*

[4]) *índraṃ stavā nṛ́tamaṃ yásya mahná vibabādhé rocaná ví jmó ántān.*

[5]) *vy àntárikṣam atiran máde sómasya rocaná | índro yád ábhinad valám.*

[6]) *paribhús tríṇi rocaná.*

[7]) *índrāgnī rocaná diváḥ pári vā́jeṣu bhūṣathaḥ.*

[8]) *víśvā divó rocanápaprivā́ṃsam.*

[9]) *yébhis tisráḥ parāváto divó víśvāni rocaná | tríṃr aktún paridíyathaḥ.*

[10]) *ayáṃ tridhátu divi rocanéṣu tritéṣu vindad amṛ́taṃ níguḷham.*

[11]) 9, 37, 3: *sá vājī́ rocaná diváḥ pávamāno ví dhāvati.*

[12]) 9, 85, 9: *ádhi dyā́m asthād vṛṣabhó vicakṣaṇó 'rūrucad ví divó rocaná kavíḥ.*

[13]) 9, 42, 1: *janáyan rocaná divó janáyann apsú sū́ryam.*

gesetzt[1]). Von Indra sind die Lichträume des Himmels festgemacht, so daß sie nicht zu verrücken sind[2]).

1, 6, 1[3]) übersetzt Geldner: „Sie schirren den rötlichen Falben (?) an, der um die Feststehenden wandelt. Es leuchten die Lichter am Himmel." In dem letzten Satze soll die Morgendämmerung angedeutet sein: „die Sterne scheinen noch." Wenn aber in 1, 49, 4; 1, 50, 4 von der aufleuchtenden Morgenröte und der aufgehenden Sonne gesagt wird: *víśvam á bhāsi* (oder *ābhấsi*) *rocanám*, so meine ich, daß wir auch hier übersetzen müssen: „Es strahlen die Lichträume im Himmel." Unverkennbar ist *rocaná* Lichtraum natürlich in 8, 82, 4, wo von Indra *upamé rocané diváḥ*, „im höchsten Lichtraum des Himmels", gesprochen wird.

Schwierig ist die Strophe 8, 93, 26: *á te dákṣaṃ ví rocaná dádhad rátnā ví dāśúṣe | stotṛ́bhya índram arcata*. Die Worte *stotṛ́bhya índram* sind durch den Refrain des Tṛca[4]) bedingt; dadurch wird die abgerissene Ausdrucksweise noch weiter beeinträchtigt. Vielleicht ist zu übersetzen: „Herbei (wünschen wir) deine Tüchtigkeit. Die Lichträume verteilend (ist sie), die Schätze verteilend für den Verehrer, für die Lobsänger. Preist den Indra[5])"; vgl. 8, 14, 9, wo von Indra gesagt ist, daß er die Lichträume des Himmels festigte.

Als Gestirne faßt Geldner *rocaná* in 10,49,6: *ahám sá yó návavāstvam bṛhádratham sáṃ vṛtréva dā́saṃ vṛtrahárujam | yád vardháyantam prathā́yantam ānuṣág dūré pāré rájaso rocanákaram*. Er übersetzt: „Ich war es, der den Navavāstva, den Bṛhadratha (schützend), den Dāsa gleich dem Vṛtra zerschmetterte, ich der Vṛtratöter, (wie damals,) als ich den sich auswachsenden, gehörig sich ausbreitenden (Vṛtra) am fernen Ende des Raumes in Himmelslichter verwandelte." Die Ellipsen, die hier angenommen werden, scheinen mir über das Zulässige hinauszugehen. Nur durch die Einfügung eines „wie damals" und durch die Annahme, daß *vṛtréva* für *vṛtrám iva* stehe, wird es überhaupt möglich, den Nebensatz auf die Vṛtrasage zu beziehen. Für *vardháyantam prathā́yantam* im Sinne des Mediums bildet der vereinzelte Gebrauch von *darśayati*

---

[1]) 1, 93, 5: *yuvám etā́ni diví rocanā́ny agníś ca soma sákratū adhattam.*

[2]) 8, 14, 9: *índreṇa rocaná divó dṛḷhā́ni dṛṃhitā́ni ca | sthirā́ṇi ná parāṇúde.*

[3]) *yuñjánti bradhnám aruṣáṃ cárantam pári tasthúṣaḥ | rócante rocaná diví.*

[4]) V. 25: *stotṛ́bhya índram á vaha*; V. 27: *stotṛ́bhya indra mṛḷaya*. Man beachte, daß auch in V. 27 *indram* steht, wenn auch das *m* dem folgenden Worte angehört.

[5]) Ganz anders Geldner, der die Strophe Agni in den Mund legt: „Ich bringe dir Kraft, indem ich die Lichter, die Kleinode verteile für den Opfernden, für die Sänger. Preiset den Indra!"

in der Sprache des Epos keine genügende Parallele. Daß Indra die eine Hälfte des getöteten Vṛtra als Mond an den Himmel versetzte, wird ŚBr. 1, 6, 3, 17 erzählt, und es ist möglich, daß Geldner recht hat, wenn er einen Hinweis auf die Sage in 10, 138, 6 findet[1]). Nach der MS. 4, 4, 7 überlieferten Legende gingen die Farben des Vṛtra teils in die Erde, teils als Sterne in den Himmel über[2]). Für die ṛgvedische Zeit läßt sich diese Legende von der Verwandlung in Sterne jedenfalls nicht feststellen. Dazu kommt, daß sich *rocaná* auch in der späteren Sprache nirgends einwandfrei in der Bedeutung „Gestirne" nachweisen läßt. Auch AV. 19, 7, 1, wo die Nakṣatras *citráṇi sākáṃ diví rocanáni* genannt werden, ist *rocanáni* offenbar Adjektiv: „die Schimmernden, zusammen am Himmel Leuchtenden." Da nun in 8, 94, 9 unzweifelhaft von dem Ausbreiten der Lichträume gesprochen wird, so möchte ich trotz aller Schwierigkeiten, die ich nicht verkenne, die Strophe vorläufig doch lieber übersetzen: „Ich war es, der den Navavāstva Bṛhadratha, den Dāsa niederschmetterte wie als Vṛtratöter die Vṛtra, als ich den die Lichträume wachsen Machenden, Ausbreitenden in die Ferne, an die andere Seite des Raumes versetzte."

In der Mantraliteratur außerhalb des Ṛgveda kommt *rocaná* als Bezeichnung der himmlischen Lichträume nur noch vereinzelt in altererbten Verbindungen vor; so AV. 7, 73, 4: „Trinket (, ihr Aśvins,) den heißen Gharmatrank im Lichtraum des Himmels[3])"; VS. 13, 8: „Oder welche dort im Lichtraum des Himmels sind, diesen Schlangen Verehrung[4])!"; VS. 15, 50; MS. 1, 4, 3: „Den Himmel ergreifend in der Welt der Guttat, auf dem dritten Rücken im Lichtraum des Himmels[5])."

b) *rocaná* Adj. „glänzend, leuchtend"

Als Bezeichnung der himmlischen Lichträume scheint *rocaná* gegen das Ende der vedischen Zeit außer Mode zu kommen; das Wort wird jetzt als „glänzend" verstanden.

---

[1]) Wenn es ŚBr. 1, 6, 4, 18 heißt, daß die Sonne Indra, der Mond Vṛtra sei, so ist das nur eine der in den Brāhmaṇas üblichen Identifizierungen, die für den Augenblick gemacht sind.

[2]) *indro vai vṛtram ahaṃs tasyeme rūpāṇy upaitāṃ citrāṇīyaṃ nakṣatrāṇy asau*; ähnlich TāB. 18, 9, 6.

[3]) *taptáṃ gharmám pibataṃ rocané diváḥ.*

[4]) *ye vāmī rocane divaḥ . . . tebhyaḥ sarpebhyo namaḥ.* Vielfach auch in anderen Yajustexten mit Varianten; s. Bloomfield, Conc. unter *ye vādo, ye 'do, ye amī, ye cāmī.*

[5]) *nākaṃ gṛbhṇānāḥ sukṛtasya loke tṛtīye pṛṣṭhe adhi rocane divaḥ.*

Von einer Handvoll Wasser wird AV. 14, 1, 38 gesagt: „Die segensreich, glänzend ist, die schöpfe ich[1])." Die Perle am Köcher ist *rocaná* AV. 4, 10, 6[2]), und wenn es in demselben Liede V. 2 von ihr heißt *yó agratá rocanā́nāṃ samudrā́d ádhi jajñiṣé*, so ist wohl gemeint, daß sie „als erste der Glänzenden" aus dem Meer entstanden ist, nicht „aus der Spitze der Lichträume", wie Whitney übersetzt; nach V. 6 ist sie „eines der Golde[3])". Wie in der oben angeführten Strophe AV. 19, 7, 1 ist *rocaná* wohl auch AV. 13, 1, 39 nur Adjektiv: „Von hier aus sehen sie die glänzende inspirierte (?) Sonne am Himmel[4])." So wird denn auch das *rocanám* von 1, 50, 4 *víśvam á bhāsi rocanám* in AV. 13, 2, 19 durch den Vokativ *rocana* ersetzt: „Das All beschützest du (Sūrya), du Glänzender." Auch in AV. 2, 6, 1 geht *rocaná* wohl auf Sūrya: „Strahle zusammen mit dem himmlischen Glänzenden; erleuchte alle vier Himmelsgegenden[5])"; jedenfalls wird ŚBr. 6, 2, 1, 26 dazu bemerkt: „Diese Sonne ist das himmlische Glänzende; mit ihr zusammen strahle[6])." Ebenso wird Sāyaṇa recht haben, wenn er *rocane* durch *prakāśamāne* erklärt in TB. 3, 12, 8, 1: „Soviel Sterne am glänzenden Himmel ausgebreitet sind[7])"; die Sterne stehen am Firmament, nicht in dem unsichtbaren Lichtraum des Himmels. Mantrap. 2, 21, 6 ist *rocaná* Beiwort Agnis[8]). So erklärt es sich auch, daß in dem gegen den Nebenbuhler gerichteten Fluchliede AV. 6, 75, 3 von *tisró rocanā́ḥ* gesprochen wird[9]). Hier ist *rocanā́ḥ* offenbar im Sinne von „glänzend" als Beiwort von *parāvátaḥ* gedacht: „Er soll über die drei Fernen, über die fünf Völker hinausgehen, über die drei glänzenden hinaus, von denen er nicht wiederkehrt."

Nur so wird es doch auch verständlich, wie die in 8, 69, 3 genannten drei *rocaná* MS. 3, 2, 8 als die drei Pressungen erklärt werden können[10]). KS. 34, 13 wird angegeben, daß drei glänzende

---

[1]) *yó bhadró rocanás tám úd acāmi.*
[2]) *iṣudhaú rocanás tvám.* [3]) *híraṇyānām éko 'si.*
[4]) *itáḥ paśyanti rocanáṃ diví sū́ryaṃ vipaścítam.*
[5]) *sáṃ divyéna dīdihi rocanéna víśvā á bhāhi pradíśaś cátasraḥ.*
[6]) *asau vā ādityo divyaṃ rocanaṃ tena saṃ dīdihīty etat.*
[7]) *yāvatīs tārakāḥ sarvā vitatā rocane divi.*
[8]) *rocanā́yājirā́yāgnáye devájātave svā́hā.*
[9]) *étu tisráḥ parāváta étu páñca jánā́ṁ áti | étu tisró 'ti rocaná́ yáto ná púnar á́yati.* — TB. 3, 3, 11, 3: *ihi tisro 'ti rocanā yāvat sūryo asad divi.* Die erste Halbstrophe ist Nachbildung von ṚV. 8, 32, 22.
[10]) *savanāni vai trīṇi rocanāni*; ebenso KS. 21, 3; ŚBr. 8, 7, 3, 21. Als Adjektiv gefühlt wird *rocana* auch in den im übrigen richtigen Erklärungen ŚBr. 7, 1, 1, 24 (zu VS. 12, 49) *rocano ha nāmaiṣa loko yatraiṣa etat tapati*; ŚBr. 8, 6, 3, 19 (zu VS. 15, 50) *etad dha tṛtīyaṃ pṛṣṭhaṃ rocanaṃ divo yatraiṣa*

Gottheiten (*tisro devatā rocanāḥ*) den Dvādaśāha darbrachten; sie werden im folgenden als „diese Welten" (*ima eva lokā́ḥ*) bezeichnet.

An drei Stellen scheint *rocaná* auch schon im ṚV. im Sinne von „glänzend, leuchtend" gebraucht zu sein. 3, 5, 10 ist *rocaná* offenbar Maskulinum: „Agni, durch das Brennholz hoch, hat, zu dem höchsten der Leuchtenden werdend, das Firmament gestützt[1])"; der *uttamó rocanā́nām*, der „höchste der Leuchtenden", ist die Sonne. 3, 61, 5 heißt es in einer Schilderung der aufleuchtenden Uṣas: *prá rocaná ruruce raṇvásaṃdṛk*. Da 1, 49, 4 von der Uṣas gesagt wird: „Aufleuchtend erleuchtest du mit deinen Strahlen den ganzen Lichtraum[2])", so könnte man daran denken, auch hier zu übersetzen: „Sie hat die Lichträume erleuchtet, erfreulichen Anblicks." Allein Geldner weist mit Recht darauf hin, daß das Medium den intransitiven Sinn von *prá ruruce* nahelegt, *rocaná* also Nom. Sg. fem. und Beiwort der Uṣas ist: „die Leuchtende ist aufgeleuchtet." Zur Bezeichnung der Uṣas dient *rocaná*, wie zuerst wohl Ludwig ausgesprochen hat, vielleicht auch in der dunklen Strophe 10, 189, 2: „Die Leuchtende wandelt dazwischen, vor seinem (des Agni oder des Sūrya) Hauch verhauchend[3])", wo man das *antáś carati* von dem Wandeln zwischen den beiden Welten verstehen kann.

5. *nā́ka*

a) *nā́ka* „sichtbarer Himmel, Firmament"

Wie *rocaná*, so bezeichnet auch *nā́ka* zunächst einen Teil des Himmels, wie besonders deutlich aus dem Ausdruck *divó nā́kaḥ* hervorgeht, der in den schwierigen Strophen 9, 85, 10[4]) und 9, 73, 4[5]) erscheint und wohl auch in 1, 34, 8 vorliegt[6]): „Über den drei Erden schwebend schützt ihr (Aśvins) Tag und Nacht den errichteten Nāka des Himmels (oder: den mit Tagen und Nächten versehenen Himmel?)."

nā́ka ist im ṚV. gewöhnlich der sichtbare untere Teil des Himmels, das Himmelsgewölbe, das Firmament, das sich über dem

---

etat tapati. Als Name bestimmter Tage und Zeitabschnitte erscheint *rocanáḥ* neben *rócamānaḥ* in TB. 3, 10, 1.2.

[1]) *úd astambhīt samídhā nā́kam ṛṣvò 'gnír bhávann uttamó rocanā́nām.*

[2]) *vyucchántī hí raśmíbhir víśvam ābhā́si rocanám*; s. oben S. 67 Anm. 6.

[3]) *antáś carati rocanā́sya prāṇā́d apānatī́.*

[4]) *divó nā́ke mádhujihvā asaścáto venā́ duhanty ukṣáṇaṃ giriṣṭhā́m.*

[5]) *sahásradhāré 'va té sám asvaran divó nā́ke mádhujihvā asaścátaḥ.*

[6]) *tisráḥ pṛthivī́r upári pravā́ d'vó nā́kaṃ rakṣethe dyúbhir aktúbhir hitám.*

Luftraum erhebt. Daher wird 6, 8, 2 von Vaiśvānara gesagt: „Der Kluge maß den Luftraum aus; Vaiśvānara berührte mit seiner Größe das Firmament[1])." 1, 139, 4 werden die Aśvins gerühmt: „Er ist sichtbar geworden, ihr Wundertäter; ihr deckt das Firmament auf[2])."

Deutlich tritt diese Grundbedeutung von *nā́ka* auch hervor, wenn es bald von diesem, bald von jenem Gotte heißt, er habe den *nā́ka* nach oben gestemmt oder gestützt; so

von Viṣṇu: „Du hast das ragende große Firmament emporgestemmt[3])";

von Agni: „Durch das Brennholz hoch, hat Agni, zu dem höchsten der Leuchtenden werdend, das Firmament gestützt[4])";

von Varuṇa: „Er hat das ragende große Firmament vorwärtsgetrieben[5])";

von Indra: „Er stützte mit Geschicklichkeit das breite Firmament[6])";

von Prajāpati: „Von dem das Lichtreich, von dem das Firmament gestützt ist[7])."

In 4, 13, 5 wird auf das Wunder hingewiesen, daß Sūrya nicht vom Himmel fällt, sondern umgekehrt als Stütze des Himmels das Firmament schützt[8]).

nā́ka ist das Firmament, an dem die Sterne strahlen: 1, 68, 10: „Der häusliche (Agni) hat das Firmament mit Sternen geschmückt[9])"; 6, 49, 12: „Er möge die Lieder des Redenden mit seinem, des Berühmten, Leibe zusammenkommen lassen wie den Himmel mit Sternen[10])." Am *nā́ka* bewegt sich auch die Sonne, soweit sie auf Erden sichtbar ist. Von dem der Sonne gleichgesetzten Varuṇa heißt es 8, 41, 8, daß er mit dem Strahlenfuß die Zaubereien zerstreute, als er das Firmament bestieg (*nā́kam áruhat*); Soma in seiner Sonnenform ist der zum Firmament geflogene oder fliegende

---

[1]) *vy àntárikṣam amimīta sukrátur vaiśvānaró mahinā́ nā́kam aspṛśat.*
[2]) *áceti dasrā vy ù nā́kam ṛṇvathaḥ.*
[3]) 7, 99, 2: *úd astabhnā nā́kam ṛṣvám bṛhántam.*
[4]) 3, 5, 10. S. oben S. 73.
[5]) 7, 86, 1: *prá nā́kam ṛṣvā́ṃ nunude bṛhántam.*
[6]) 10, 113, 4: *ástabhnān nā́kaṃ svapasyáyā pṛthúm.*
[7]) 10, 121, 5: *yéna svà stabhitáṃ yéna nā́kaḥ.*
[8]) *divá skambháḥ sámṛtaḥ pāti nā́kam.*
[9]) *pipéśa nā́kaṃ stṛ́bhir dámūnāḥ.*
[10]) *sá pispṛśati tanvì śrutásya stṛ́bhir ná nā́kaṃ vacanásya víprāḥ.*

Adler[1]), der Gandharva, der sich aufrecht auf das Firmament gestellt hat[2]). Ausgangspunkt des Blitzes ist der *nā́ka* in 5, 54, 12: „Von jenem Firmament, das für den Fremden unentnehmbare Glut hat, schüttelt ihr, Maruts, die glänzende Pippalbeere[3])."

Folgerichtig wird die über dem Firmament liegende unsichtbare Himmelswelt bisweilen als der Rücken des *nā́ka* bezeichnet. Von Agni, der als Bote zu den Göttern gegangen ist, heißt es 8, 103, 2: „Er ist auf den Rücken des Firmaments getreten[4])"; von dem Freigebigen 1, 125, 5: „Auf den Rücken des Firmaments gelangt bleibt er da; wer spendet, geht zu den Göttern[5])." Ich übergehe eine Reihe von Stellen, in denen sich *nā́ka* ohne Schwierigkeit als Firmament verstehen läßt[6]). In 3, 2, 12 hat der Dichter *nā́kam* und *divás pṛṣṭhám* offenbar als zwei Stationen des Aufstiegs verstanden: „Vaiśvānara ist in alter Weise zum Firmament aufgestiegen, (und dann) zum Rücken des Himmels, von den Gutdenkenden gepriesen[7])."

Wie schon oben S. 61 bemerkt, ist 9, 113, 9 *trināké* dem *tridivé diváḥ* hinzugefügt. *trināká* könnte als Beiwort des dreigeteilten Himmels im Sinne von „mit drei Firmamenten versehen" gebildet sein; ich möchte aber glauben, daß es hier einfach als Synonym von *tridivá* gebraucht und diesem zur Verstärkung des Ausdrucks hinzugefügt ist[8]).

b) *nā́ka* später verallgemeinert: „Himmel"

An zwei andern Stellen des ṚV. hat *nā́ka* deutlich die allgemeine Bedeutung „Himmel". 1, 164, 50 = 10, 90, 16 heißt es: „Diese Mächte folgten in den Himmel nach, wo die früheren Götter, die

---

[1]) 9, 85, 11: *nā́ke suparṇám upapaptivā́ṃsam*; 10, 123, 6: *nā́ke suparṇám úpa . . . pátantam.*

[2]) 9, 85, 12 = 10, 123, 7: *ūrdhvó gandharvó ádhi nā́ke asthāt.*

[3]) *táṃ nā́kam aryó ágṛbhītaśociṣaṃ rúśat pippalam maruto ví dhūnutha.*

[4]) *tasthaú nā́kasya sā́navi.*

[5]) *nā́kasya pṛṣṭhé ádhi tiṣṭhati śritó yáḥ pṛṇā́ti sá ha devéṣu gacchati.*

[6]) 1, 85, 7; 5, 1, 1; 5, 17, 2; 5, 81, 2; 7, 58, 1; 7, 99, 2; 10, 130, 2.

[7]) *vaiśvānaráḥ pratnáthā nā́kam ā́ruhad divás pṛṣṭhám bhándamānaḥ sumánmabhiḥ.*

[8]) Ebenso in AV. 9, 5, 10: *ajás trināké tridivé tripṛṣṭhé nā́kasya pṛṣṭhé dadivā́ṃsaṃ dadhāti.* Es ist gewiß vom grammatischen Standpunkt nichts dagegen einzuwenden, wenn Whitney *tridivé* hier anders als sonst als Bahuvrīhi faßt und übersetzt: "The goat sets him that has given it on the three-firmamented, three-heavened, three-backed back of the firmament"; sollten nicht aber *trināká* und ebenso *tripṛṣṭhá*, nach dem Muster von *tridivá* gebildet, einfach wie jenes Ausdrücke für den höchsten dritten Himmel sein?

Sādhyas, sind[1])." In 1, 19, 6 wird, wie wir oben S. 66 sahen, von dem Lichtraum des *nā́ka* gesprochen wie sonst von dem Lichtraum des *dív*: *yé nā́kasyā́dhi rocané diví devā́sa ā́sate*; hier ist *nā́kasya* offenbar wegen des folgenden *diví* anstatt *diváḥ* gewählt, um mit dem Ausdruck zu wechseln.

Es kann kein Zufall sein, daß *nā́ka* in der weiteren Bedeutung gerade in Liedern des ersten und des letzten Maṇḍala und vermutlich in dem Liede 9, 113 vorkommt, das, wie schon bemerkt, ein späteres Anhängsel an die alten Somalieder ist. *nā́ka* muß am Ende der ṛgvedischen Periode eine Verallgemeinerung des Sinnes erfahren haben; und das wird durch den Gebrauch des Wortes in der folgenden Zeit bestätigt.

Nicht nur in den Strophen AV. 13, 1, 7. 11, die Umbildungen von ṚV. 10, 121, 5; 123, 7 sind[2]), sondern auch sonst ist *nā́ka* im AV. bisweilen noch der untere sichtbare Himmel. AV. 4, 14, 3 wird der Aufstieg von der Erde zur Sonnenwelt mit seinen verschiedenen Stationen geschildert: „Von dem Rücken der Erde bin ich zum Luftraum aufgestiegen; vom Luftraum bin ich zum Himmel aufgestiegen; vom Himmel, vom Rücken des Firmaments bin ich zur Sonne, zum Licht gegangen[3])." Ebenso in AV. 4, 14, 2: „Schreitet mit Agni zum Firmament, (Feuer in den) Schüsseln in den Händen tragend; wenn ihr zum Rücken des Himmels, zur Sonne gegangen seid, sitzet vereinigt mit den Göttern[4])." Von dem auf den Scheiterhaufen gelegten Toten heißt es AV. 18, 4, 14: „Er, der geopfert hat, hat das geschichtete Feuer bestiegen, mit der Absicht, von dem Rücken des Firmaments zum Himmel aufzufliegen[5])." In AV. 19, 7, 1[6]) bezieht sich *nā́ka* auf das Firmament, an dem die Sterne wandeln, und in AV. 10, 8, 12 *té nākapāláś carati vicinván* mag der Schützer des *nā́ka* die Sonne sein, die Endloses und Endliches scheidend dahingeht.

Auch der Ausdruck *nā́kasya pṛṣṭhé* „auf dem Rücken des Firmaments" wird noch ein paar Mal gebraucht, um die Stätte im unsichtbaren Himmel zu bezeichnen:

---

[1]) *té ha nā́kam mahimā́naḥ sacanta yátra pū́rve sādhyā́ḥ sánti devā́ḥ.*

[2]) Natürlich auch in Strophen, die mit Strophen des ṚV. identisch sind (AV. 10, 7, 43; 13, 1, 7).

[3]) *pṛṣṭhā́t pṛthivyā́ ahám antárikṣam ā́ruham antárikṣād dívam ā́ruham | divó nā́kasya pṛṣṭhā́t svàr jyótir agām ahám.*

[4]) *krámadhvam agnínā nā́kam úkhyān hásteṣu bíbhrataḥ | divás pṛṣṭhā́ṃ svàr gatvā́ miśrā́ devébhir āddhvam.*

[5]) *ījānáś citám ā́rukṣad agníṃ nā́kasya pṛṣṭhā́d dívam utpatiṣyán.*

[6]) *áhāni gīrbhíḥ saparyāmi nā́kam.*

AV. 7, 80, 1: „In ihr (der Vollmondsnacht) möchten wir uns, mit den Göttern in Herrlichkeit zusammenwohnend, auf dem Rücken des Firmaments am Labetrunk erfreuen[1])“;

AV. 18, 2, 47: „Diese, zum Himmel hinaufgehend, haben eine Welt gefunden, auf dem Rücken des Firmaments strahlend[2])“;

AV. 9, 5, 10: „Der Ziegenbock versetzt den, der ihn gegeben hat, auf den Rücken des Firmaments[3])“;

AV. 9, 5, 15: „Stütze (du Ziegenbock) Himmel und Erde auf dem siebenzügligen Rücken des Firmaments[4])“.

AV. 18, 4, 4 ist dem *nā́kasya pṛṣṭhé* noch *viṣṭápi* hinzugefügt: „Drei Adler . . . sind auf den Rücken des Firmaments, auf die Höhe gesetzt[5]).“ In AV. 11, 1, 7 ist *viṣṭáp* für *pṛṣṭhá* eingetreten: „Nach oben steige auf die Höhe des Firmaments, die sie die himmlische Welt nennen[6]).“

Viel öfter bezeichnet *nā́ka* im AV. aber den unsichtbaren Teil des Himmels, und es ist eine rein mechanische Übersetzung, wenn Whitney das Wort überall durch „firmament“ wiedergibt.

AV. 11, 1, 36 erhält *nā́ka* dasselbe Beiwort „siebenzüglig“ wie in AV. 9, 5, 15 *nā́kasya pṛṣṭhé*: „Mögen wir auf diesen wohlbereiteten (Pfaden) dem Opfer folgen, das sich in dem siebenzügligen Himmel aufhält[7]).“ Den unsichtbaren Himmel bezeichnet *nā́ka* ferner

AV. 3, 29, 3: „Er steigt zum Himmel auf, wo keine Steuer von dem Schwachen dem Stärkeren entrichtet wird[8])“;

AV. 6, 123, 5: „Fasse festen Fuß im Himmel, o König[9])“;

AV. 7, 80, 4: „Die Wohltäter, welche dich (Vollmondsnacht), du opferwürdige, mit Opfern befriedigen, die sind in den Himmel eingegangen[10])“;

---

[1]) *tásyāṃ devaíḥ saṃvásanto mahitvā́ nā́kasya pṛṣṭhé sám iṣā́ madema.*

[2]) *té dyā́m udítyāvidanta lokáṃ nā́kasya pṛṣṭhé ádhi dídhyānāḥ* (lies *dídyā nāḥ*?).

[3]) *ajáḥ . . . nā́kasya pṛṣṭhé dadivā́ṃsaṃ dadhāti.*

[4]) *stabhānā́ pṛthivím utá dyā́ṃ nā́kasya pṛṣṭhé ádhi saptáraśmau.*

[5]) *tráyaḥ suparṇā́ úparasya māyú nā́kasya pṛṣṭhé ádhi viṣṭápi śritā́ḥ.*

[6]) *ūrdhvó nā́kasyā́dhi roha viṣṭápaṃ svargó loká íti yáṃ vádanti.*

[7]) *etaíḥ sukṛtaír ánu gacchema yajñā́ṃ nā́ke tíṣṭhantam ádhi saptáraśmau.*

[8]) *sá nā́kam abhyárohati yátra śulkó ná kriyáte abaléna bálīyase.*

[9]) *nā́ke rājan práti tiṣṭha.*

[10]) *yé tvā́ṃ yajñaír yajñiye ardhávanty amí té nā́ke sukṛ́taḥ právi ṣṭāḥ.* — *amí té* liest die Ausgabe von SPP.; Roth-Whitney: *te*, aber von einem Himmel der Vollmondsnacht kann kaum gesprochen werden. Allerdings ist auch *amí té* schwierig.

AV. 10, 10, 11: „Diese (Milch) hütet jetzt der Himmel in drei Gefäßen[1])", wo der Hinweis auf die drei Gefäße die Beziehung auf den dreigeteilten unsichtbaren Himmel sicherstellt.

Die gleiche Bedeutung hat *náka* natürlich überall, wo von dem höchsten (*uttamá*) *náka* die Rede ist[2]) oder von dem dritten (*tṛtíya*)[3]) oder von drei *náka*[4]).

Auch in den Mantras und Formeln der Yajustexte findet sich gelegentlich noch ein *nákasya pṛṣṭhé*, das man in dem alten Sinne auffassen kann; so VS. 15, 10—14: „Die alle sollen dich und den Opferherrn einmütig auf des Himmels Rücken in die Himmelswelt versetzen[5])." Charakteristisch ist aber, daß in TS. 3, 5, 1, 1; TB. 3,1,1,12 das *nákasya pṛṣṭhé* von AV. 7, 80,1 durch *uttame nāke* ersetzt ist. Von dem *uttama nāka* Indras und Bṛhaspatis wird VS. 9, 10 gesprochen; MS. 1, 11, 1; KS. 1,11 erhält *nāka* das Beiwort *varṣiṣṭha*. *nāka* ist eben später nichts weiter als „Himmel"; so in der oft angeführten Halbstrophe: „Den Himmel erfassend in der Welt der Guttat, auf dem dritten Rücken im Lichtraum des Himmels[6])." In den Brāhmaṇa-Erklärungen wird dann *nākaḥ* auch immer einfach durch *svargo lokaḥ* wiedergegeben[7]).

Einfach der unsichtbare Himmel ist *nāka* auch in Chānd. Up. 1, 10, 5: „Mit einundzwanzig (Silben) erlangt man die Sonne; die Sonne ist die einundzwanzigste von hier. Mit der zweiundzwanzigsten gewinnt man das, was jenseits der Sonne ist. Das ist der Himmel, der ist frei von Kummer[8])."

---

[1]) *idáṃ tád adyá nákas triṣú pátreṣu rakṣati.*

[2]) AV. 1, 9, 2; 4; 4, 14, 6; 6, 63, 3; 7, 53, 7; 11, 1, 4; 30; 37.

[3]) AV. 6, 122, 4; 9, 5, 1; 3; 6; 8; 18, 4, 3.

[4]) AV. 19, 27, 4.

[5]) *te tvā sarve saṃvidānā nākasya pṛṣṭhe svarge loke yajamānaṃ ca sādayantu. nākapṛṣṭha* wird im Sinne von „Himmel" auch noch im Epos gebraucht.

[6]) VS. 15, 50; MS. 1, 4, 3 (vgl. oben S. 71) *nākaṃ gṛbhṇānāḥ sukṛtasya loke tṛtīye pṛṣṭhe adhi rocane divaḥ.*

[7]) Siehe TS. 5, 3, 3, 5; 5, 3, 7, 1; TāB. 18, 7, 10; ŚBr. 8, 5, 3, 4; 8, 6, 1, 1; 8, 6, 3, 19.

[8]) *ekaviṃśatyādityam āpnoti | ekaviṃśo vā ito 'sāv ādityaḥ | dvāviṃśena param ādityāj jayati | tan nākam | tad viśokam.*

III

DAS MEER

1. Die Gestalt der Erde im Veda

In nachvedischer Zeit denkt man sich die Erde als eine kreisrunde Scheibe. Diese Vorstellung läßt sich bis in das Śatapathabrāhmaṇa und die Texte des Pali-Kanons zurückverfolgen. „Kreisrund fürwahr ist diese Welt", heißt es ŚBr. 7, 1, 1, 37[1]). Von Königen, die das *paṭhavimaṇḍala*, den Erdkreis, erobern oder beherrschen, ist Dīgh. N. I 134; Saṃy. N. I 101; Aṅg. N. IV 90 die Rede.

In älterer Zeit aber hat man sich die Erde offenbar als viereckig vorgestellt. Eine Erinnerung daran liegt noch in *caturantā* „vierendig" vor, dem Beiwort der Erde im Epos. Mbh. 1, 68, 3 wird Duṣyanta „der Schützer der vierendigen Erde[2])" genannt. Mbh. 1, 74, 108 prophezeit die Śakuntalā: „Diese vierendige Erde wird mein Sohn beherrschen[3])." Rām. 5, 31, 4 wird Daśaratha „berühmt auf der vierendigen Erde[4])" genannt, und Rām. 2, 104, 12 wird von ihm gesagt: „Nachdem er die vierendige Erde beherrscht hatte[5])." Kālidāsa hat das Beiwort aus dem Epos übernommen; er nennt Śak. 89 (Cappeller) die Śakuntalā „die Mitgemahlin der vierendigen Erde[6])" und Raghuv. 10, 85 den Daśaratha den „Herrn der vierendigen (Erde)[7])".

In der Gāthādichtung der Jātakas erscheint *cāturantā* als Beiwort der Erde. „Auf der vierendigen Erde bist du mir der Liebste",

---

[1]) *parimaṇḍala u vā ayaṃ lokaḥ.* — ŚBr. 6, 7, 1, 26: *parimaṇḍalau hīmau lokau.*

[2]) *pṛthivyāś caturantāyā goptā.*

[3]) *caturantām imām urvīṃ putro me pālayiṣyati.*

[4]) *pṛthivyāṃ caturantāyāṃ viśrutaḥ.* [5]) *caturantāṃ mahīṃ bhuktvā.*

[6]) *caturantamahīsapatnī*; in der Bengali-Rezension (115) ersetzt durch *sadigantamahīsapatnī*, das, wie mir scheint, den Stempel der Unursprünglichkeit trägt.

[7]) *caturanteśam*, von Mallinātha unrichtig durch *caturṇām antānāṃ digantānām īśam* erklärt.

versichert das Elefantenweibchen dem Gatten Jāt. 267, 2[1]), und Jāt. 488, 4 wird dem Lotusdieb gewünscht: „Er soll die vierendige Erde beherrschen[2])." An beiden Stellen haben die Schreiber *cāturantā* offenbar fälschlich für *caturantā* eingesetzt, da ihnen *cāturanta* geläufiger war. *cāturanto*, „der Beherrscher der vierendigen (Erde)" ist in den kanonischen Texten eine gewöhnliche Bezeichnung des Allherrschers, des Kaisers[3]). In der Hāthigumphā-Inschrift (Z. 1) wird anstatt dessen die mit dem im Prakrit häufigen *la*-Suffix gebildete Form verwendet; Kharavela ist *caturantalathāna-guṇopagata*, „versehen mit der Stellung und den Vorzügen eines die vierendige (Erde beherrschenden) Kaisers".

Daß die Anschauung von der quadratischen Form der Erde in der Zeit der alten Gāthādichtung noch lebendig war, geht mit voller Deutlichkeit aus G. 2 des Migālopajātaka (381) hervor. Hier ermahnt der alte Geier Aparaṇṇa seinen Sohn, nicht allzu hohe Flüge zu wagen: „Wenn dir die Erde wie ein viereckiges Reisfeld erscheint, dann kehre um, mein Lieber; geh nicht darüber hinaus[4])." Daß die hier zutage tretende Anschauung älter ist als die Vorstellung von der Kreisförmigkeit der Erde, zeigt die Behandlung, die die Strophe im Gijjhajātaka (427) erfahren hat. Das Gijjhajātaka ist eine spätere Bearbeitung des Migālopaj.; während das letztere noch die Form des alten Ākhyāna zeigt, ist das Gijjhaj. ein Gedicht in der Art der späteren Epik, übrigens in jämmerlicher Sprache. Hier sagt nun der alte Geier zu seinem Sohn: „Wenn du, mein Lieber, die Erde vom Ozean umgeben rund wie ein Rad schwimmen siehst, dann, mein Lieber, kehre um; geh nicht darüber hinaus[5])."

Äußerungen über die Viereckigkeit der Erde enthalten noch die älteren Upaniṣads und das Śatapathabrāhmaṇa, wenngleich in dem letzteren, wie wir sahen, auch schon die Kreisförmigkeit bezeugt ist. In einem Verse, Chānd. Up. 3, 15, 1, wird die Welt als

---

[1]) *paṭhavyā cāurantāya suppiyo hosi me tuvaṃ.*

[2]) *sa cāturantaṃ mahiṃ āvasātu.*

[3]) So Dīgh. N. I 88; II 16; 169; Aṅg. N. IV 89; Sn. 552. — Auch Avadānaś. II 111, 10 ist das *caturaṅgavijetā*, *caturaṅko vijetā* der Handschriften nicht, wie Speyer vorschlägt, zu *caturantavijetā*, sondern, dem *cāturanto vijitāvī* der Pali-Texte entsprechend, zu *cāturanto vijetā* zu verbessern. Auch Kauṭalya spricht 1, 6 noch von dem *cāturanta rājan*.

[4]) *catukkaṇṇaṃ va kedāraṃ yadā te paṭhavī siyā | tato tāta nivattassu māssu etto paraṃ gami.*

[5]) G. 3: *pariplavantaṃ paṭhaviṃ yadā tāta vijānahi | sāgareṇa parikhittaṃ cakkaṃ va parimaṇḍalaṃ | tato tāta nivattassu māssu etto paraṃ gami.*

eine Kiste dargestellt: „Eine Kiste, deren Bauch der Luftraum ist, deren Boden die Erde ist, nutzt sich nicht ab. Ihre Ecken sind ja die Himmelsgegenden. Der Himmel ist ihre obere Öffnung. Diese Kiste ist ein Behälter von Gütern. In ihr ist das All enthalten[1])." Die Bezeichnung der Himmelsgegenden als der Ecken der Kiste macht es sicher, daß sie als viereckig zu denken ist. Der Verfasser des Verses muß sich also auch die Erde, die ihren Boden bildet, viereckig gedacht haben. Direkt ausgesprochen wird das ŚBr. 6, 1, 2, 29, wo erklärt wird, weshalb die Ziegel viereckig sind: „Diese (Erde) ist viereckig; denn die Himmelsgegenden sind ihre Ecken. Deshalb sind die Ziegel viereckig. Denn nach (dem Bilde) dieser (Erde) sind alle Ziegel[2])."

Die Vorstellung von der Viereckigkeit der Erde, die sich somit als die ältere erweist, dürfen wir auch für die ṛgvedische Zeit voraussetzen. Man darf nicht dagegen geltend machen, daß in 10, 89, 4 von Indra gesagt wird: „der mit seinen Kräften Erde und Himmel auseinanderstemmte wie die beiden Räder durch die Achse[3])." Der Vergleich kann hier sehr wohl auf die Handlung beschränkt sein. Ähnlich liegt die Sache bei dem Vergleich der beiden Welthälften mit zwei Rädern in 5, 30, 8: *prá cakríyeva ródasī marúdbhyaḥ*. Am natürlichsten ist es sicherlich, mit Oldenberg aus dem zweiten Pada *mathāyán* zu ergänzen und die Worte von Indra zu verstehen: „der die beiden Welten wie zwei Räder für die Maruts herumwirbelt[4])." Auch hier scheinen mir die Räder nur genannt zu sein, um die kreisende Bewegung zu veranschaulichen wie in 1, 185, 1: „Die beiden Tageshälften drehen sich wie zwei Räder[5])."

Glücklicherweise liegt aber auch wenigstens ein sicheres positives Zeugnis für die Viereckigkeit der Erde im Ṛgveda vor. In 10, 58, 3 heißt es: *yát te bhūmiṃ cáturbhṛṣṭim máno jagáma dūrakám | tát ta á vartayāmasīhá kṣáyāya jīváse*. Es ist nicht ganz richtig, wenn man *cáturbhṛṣṭi*, wie z. B. Graßmann und Geldner, durch „viereckig" übersetzt. *bhṛṣṭí* ist „Spitze", „Zacke". 1, 56, 3 ist von der

---

[1]) *antarikṣodaraḥ kośo bhūmibudhno na jīryati | diśo hy asya sraktayo dyaur asyottaraṃ bilam | sa eṣa kośo vasudhānas tasmin viśvam idaṃ śritam.*

[2]) *seyaṃ catuḥsraktir diśo hy asyai sraktayas tasmāc catuḥsraktaya iṣṭakā bhavantīmāṃ hy anu sarvā iṣṭakāḥ.*

[3]) *yó ákṣeṇeva cakríyā śácībhir víṣvak tastámbha pṛthivím utá dyám.*

[4]) Ganz anders Geldner, der übersetzt: „Himmel und Erde (rollten) es (nämlich das Haupt des Namuci) wie Räder den Marut zu." Ich könnte dem nur einen Sinn abgewinnen, wenn das Haupt des Namuci mit den zwei Rädern verglichen sein sollte, was aber doch unmöglich richtig sein kann.

[5]) *ví vartete áhanī cakríyeva.*

bhṛṣṭí eines Berges die Rede[1]), ŚBr. 14. 9. 4. 11; Kauś. 47, 43 von *śarabhṛṣṭi* „Pfeilspitzen". 4, 5, 3 wird Agni ein *tigmábhṛṣṭiḥ vṛṣabháḥ*, ein „Stier mit scharfen Spitzen", genannt, wo die Spitzen, die Hörner, wohl ein Bild für die Feuerflammen sind. An diese ist wohl auch gedacht, wenn 1, 133, 5 der *piśáci* das Beiwort *piśáṅgabhṛṣṭi* „mit rötlichen Zacken" erhält. Am häufigsten wird *bhṛṣṭí* in Verbindung mit Indras *vájra* gebraucht; er ist „mit Zacken versehen"[2]), „tausendzackig[3])", „vierzackig[4])", „mit messerscharfen Zacken versehen[5])". Indras Arm ist daher selbst „tausendzackig[6])", und dies Beiwort wird dann auch auf Soma übertragen, 9, 83, 5. Wir werden also auch in 10, 58, 3 übersetzen müssen: „Deinen Geist, der in die vierzackige Erde weit weggegangen ist, den wenden wir dir wieder her, hier zu wohnen, zu leben." Die *bhṛṣṭí* sind aber nicht etwa Berggipfel, sondern die vier Zacken oder Spitzen, die die quadratische Erdscheibe zeigt. Diese Spitzen sind nach den Himmelsgegenden orientiert; sie sind mit den *cátasraḥ pradíśaḥ*, den „vier Weisern", identisch, die in dem folgenden Verse (V. 4) für *bhúmiṃ cáturbhṛṣṭim* eingesetzt sind.

Die Vorstellung von der Viereckigkeit der Erde scheint auch im Opferritual eine Spur hinterlassen zu haben. Für die drei Feuer werden *khara*, Erdaufwürfe, von verschiedener Form vorgeschrieben. Der *khara* für das Āhavanīya-Feuer soll viereckig sein, der für das Gārhapatya-Feuer rund, der für das Dakṣiṇa-Feuer halbmondförmig[7]). Unverkennbar sind diese drei Formen mit Rücksicht auf die Gestalt der Erde, der Sonne und des Mondes gewählt. Der Gārhapatya würde danach das in der Sonne befindliche Feuer sein, und dazu würde gut stimmen, daß in dem uns vorliegenden Ritual die Verteilung der Feuer auf die drei Herde vom Gārhapatya ausgeht. Daß es in ṛgvedischer Zeit anders gewesen sein könnte, ist eine Vermutung Hillebrandts (VM. I² 127), für die kein Anhaltspunkt besteht. Anderseits sagt aber, wie Hillebrandt angibt, ein Kommentar der Śulvasūtras ausdrücklich, das Viereck bedeute den Himmel, der Kreis die Erde[8]), und wenn auch auf

---

[1]) *girér bhṛṣṭír ná bhrājate.* [2]) *bhṛṣṭimát* 1, 52, 15.
[3]) *sahásrabhṛṣṭi* 1, 80, 12; 1, 85, 9; 5, 34, 2; 6, 17, 10.
[4]) *cáturbhṛṣṭi* AV. 10, 5, 50.
[5]) *kṣurábhṛṣṭi* AV. 12, 5, 66. [6]) *sahasrabhṛṣṭi* VS. 1, 24.
[7]) Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 105; Ved. Myth. I² 104.
[8]) ŚBr. 14, 3, 1, 17 wird in dem Mantra: *catuḥsraktir nābhir ṛtasya saprathāḥ sa no viśvāyuḥ saprathāḥ*, „der viereckige Nabel des Ṛta" als die Sonne erklärt; ihre vier Ecken sollen die Himmelsgegenden sein: *eṣa vai catuḥsraktir ya eṣa tapati diśo hy etasya sraktayas tasmād āha catuḥsraktir iti*. Das

diese Deutung wohl nicht viel Gewicht zu legen ist, so bringt Hillebrandt doch einiges vor, was für die Identifizierung des Āhavanīya mit dem Sonnenfeuer spricht. Die Frage bedarf einer ausführlichen Untersuchung, die hier zu weit führen würde. Wie immer sie sich aber lösen mag, an dem Alter der Vorstellung von der Viereckigkeit der Erde werden wir festhalten müssen.

2. Exkurs über *kakúbh, kakúd, trikakúd, kakuhá*

Ich möchte glauben, daß der eben erwähnten Vorstellung von den Spitzen oder Zacken der quadratischen Erdscheibe, die nach den Himmelslegenden orientiert sind, auch *kakúbh* die Bedeutung „Himmelsgegend" verdankt, die dem Wort in der klassischen Literatur zukommt. Zum Verständnis dieser Entwicklung wird es nötig sein, zunächst die Grundbedeutung von *kakúbh* festzustellen.

kakúbh bedeutet im Veda zweifellos „Spitze", wenn es im übertragenen Sinne gebraucht wird; so TS. 3, 3, 9, 2: *várṣman kṣatrásya kakúbhi śiśriyāṇás táto na ugró ví bhajā vásūni*, „auf den Gipfel des Königtums, an die Spitze gelangt, teile uns dann als ein Mächtiger Güter zu". Der gleiche Halbvers findet sich MS. 2, 5, 10 mit den Lesarten *kakubhiḥ, kakubbhiḥ, kakubhbhiḥ, kakudbhi*, und TBr. 2, 4, 7, 7 mit der Lesart *kakubhi śrayasva*; die richtige Lesart ist sicherlich in beiden Stellen *kakubhi*. Nun findet sich der Halbvers in AV. 3, 4, 2 aber auch mit der Lesart *kakúdi śrayasva*. Dies *kakúd* ist aber nicht nur seiner Bedeutung, sondern auch seiner Herkunft nach mit *kakúbh* identisch. Bei der Abneigung gegen die Aufeinanderfolge von *bbh*, die zur Bildung von *adbhiḥ, adbhyaḥ* von *ap, samsṛdbhiḥ* von *samsṛp* (TB. 1, 8, 1, 1) führte, stellte sich vor den mit *bh* beginnenden Kasusendungen ein *kakúd-* ein, das dann auch in den übrigen Kasusformen das alte *kakúbh-* verdrängte[1]). So sehen wir denn auch *kakúbh* und *kakúd*, wenn im übertragenen Sinne gebraucht, beständig wechseln: 8, 44, 16 *agnír mūrdhá diváḥ kakút*[2]) *pátiḥ pṛthivyá ayám*, „Agni ist das Haupt, die Spitze des

---

ist nahezu absurd und steht im Widerspruch mit der Tatsache, daß sonst im ŚBr. (4, 1, 1, 25; 7, 4, 1, 17; 8, 5, 3, 7) von der Sonne als einem *maṇḍala* gesprochen wird. Auf die richtige Deutung des Mantra werden wir später zurückkommen.

[1]) *kakúdhi* in der Paipp.-Version von AV. 3, 4, 2 ist, falls richtig überliefert, Mischform von *kakúbhi* und *kakúdi*.

[2]) Da der RV. sonst nur *kakúbh* kennt, liegt es nahe anzunehmen, daß *kakút* für *kakúp* eingesetzt ist, um die Aufeinanderfolge der beiden Labialen zu vermeiden.

Himmels, er der Herr der Erde"; AV. 6, 86, 3: *samráḍ asy ásurāṇāṃ kakún manúṣyāṇām*, „der Allherrscher der Asuras bist du, die Spitze der Menschen". TāB. 24, 15, 4, 5 wird auseinandergesetzt, daß gewisse Stomas Savitṛs *kakubhaḥ* seien; daran schließt sich die Bemerkung: *kakubhaḥ samānānāṃ ca prajānāṃ ca bhavanti ya etā upayanti*, „Spitzen unter Ihresgleichen und ihren Leuten werden diejenigen, die diese anwenden". Ähnlich TB. 3, 8, 21, 4 *yo vā aśvamedhe tisraḥ kakubho veda | kakud dha*[1]) *rājñāṃ bhavati | ekaviṃśo 'gnir bhavati | ekaviṃśa stomaḥ | ekaviṃśatir yūpāḥ | etā vā aśvamedhe tisraḥ kakubhaḥ | ya evaṃ veda | kakud dha rājñāṃ bhavati* [„wer die drei *kakubhs* beim Aśvamedha weiß, wird eine Spitze unter den Königen. Einundzwanzigfach ist das Feuer, einundzwanzigfach der Stoma, einundzwanzig sind die Pfosten. Diese fürwahr sind die drei *kakubhs* beim Aśvamedha. Wer solches weiß, wird die Spitze unter den Königen"]. Die Stelle stimmt Wort für Wort mit ŚBr. 13, 3, 3, 10 überein, nur steht hier für *kakubhaḥ* beide Male *kakudaḥ*[2]).

Für *kakud* wird in diesem Zusammenhang auch bisweilen das vollere *trikakud* gebraucht. TS. 7, 2, 5, 2, 3: *trikakúd vaí eṣá yajñó yád daśarātráḥ kakút pañcadaśáḥ kakúd ekaviṃśáḥ kakút trayastriṃśó yá evám vidvā́n daśarātréṇa yájate trikakúd evá samānā́nāṃ bhavati.* Für *trikakud* steht TāB. 22, 14, 6f. wieder *trikakubh*: *trikakub vā eṣa yajñaḥ || trikakup samānānāṃ ca prajānāṃ ca bhavati ya evaṃ veda.*

trikakud eva samānānām, *trikakup samānānām* wird im PW. als „dreifach seinesgleichen überragend" gedeutet. Ich halte diese Erklärung für ebenso verfehlt wie die Sāyaṇas im TāB.: *śrutaśīlacaraṇais tribhiḥ svayam apy utthitaḥ*[3]).

Mir scheint, daß *trikakúbh* aus der Sprache der Fahrkunst stammt und ursprünglich das Pferd bezeichnete, das als Vorspann vor dem mit zwei Pferden bespannten Wagen, also in dem Dreigespann, als „die Spitze von dreien" ging. Auf ähnlicher Anschauung beruht es, wenn ein Metrum von drei Pādas mit 8, 12, 8 Silben *Kakubh* genannt wird; auch hier ragt der mittlere Pāda durch seine Silben-

---

[1]) Hier ist es doch ganz deutlich, daß *kakud dha* aus rein phonetischen Gründen für *kakub bha* eingesetzt ist.

[2]) Die gleiche Auseinandersetzung wird in beiden Texten mit Ersetzung von *tisraḥ kakubhaḥ* durch *trīṇi śīrṣāṇi* und von *kakud* durch *śiraḥ* wiederholt.

[3]) Mit *trikakud eva samānānāṃ bhavati* vergleiche man *śreṣṭhaḥ samānānāṃ bhūyāsam* Kauś. 90, 18.

zahl über die beiden andern hervor. Vielleicht wird in 1, 121, 4 Indra bei der Öffnung des Vala noch im Hinblick auf diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes *trikakúbh* genannt: *yád dha prasárge trikakúm nivártad ápa drúho mánuṣasya dúro vaḥ*. Sāyaṇa bezieht *trikakúp* auf Indra, allerdings mit der sicher unrichtigen Erklärung *triṣu lokeṣūcchritaḥ*, und Geldner übersetzt: „Als der Dreispitz sie (die Kühe) im Zuge zurückführte, da schloß er die Tore auf, die Betrüger des Menschen." Das Bild des Indra, wie er als erster an der Spitze der Kühe aus dem Felsen herauszieht, würde ganz gut in den Zusammenhang passen; aber andere Auffassungen sind möglich[1]).

Vor allem spricht für diese Erklärung von *trikakúbh* der Ausdruck *kakuhá*. Nach der von Wackernagel, Aind. Gr. I § 217ff., festgestellten Regel geht *kakuhá* auf *kakubhá*, eine Weiterbildung von *kakúbh*, zurück. Die Bestätigung liefern zwei Stellen, wo unter dem Einfluß von *kakúbh kakubhá* wiederhergestellt ist: *námo niṣaṅgíne kakubhấya* VS. 16, 20; MS. 2, 9, 3; KS. 17, 12, *námaḥ kakubhấya niṣaṅgíne* TS. 4, 5, 3, 1; VSK. 17, 2, 4, und: *kakuhấṃ rūpáṃ vṛṣabhásya rócate bṛhát* VSK. 8, 22, 3; TS. 3, 3, 3, 2; 4, 2, aber *kakubhấm* usw. VS. 8, 49; MS. 1, 3, 36; KS. 30, 6; ŚBr. 11, 5, 9, 10. Wenn sich *kakuhá* wie in diesen Stellen auf einen Gott, die Form eines Gottes (nach TS. Regen, nach ŚBr. Sonne) oder auf eine Person bezieht[2]), so bedeutet es, wie schon im PW. angegeben wird, „hervorragend". Das stimmt zu den einheimischen Erklärungen; Naigh. 3, 3 wird *kakuháḥ* unter den Bezeichnungen für „groß" (*mahannāmāni*) aufgeführt. Siebenmal ist *kakuhá* im ṚV. aber auch eine Bezeichnung der Tiere an dem Wagen der Aśvins. Hier kann *kakuhá* nicht in dem allgemeinen Sinne von „hervorragend, vorzüglich" gebraucht sein; es würde unbegreiflich sein, warum diese Bezeichnung auf die Tiere der Aśvins beschränkt sein sollte. Aus diesem Grunde hat wohl Ludwig auch aus *kakuhá* ein Buckeltier oder einen Buckelstier gemacht, offenbar in Anlehnung an *kakúdmat*, und seitdem fahren die Aśvins in der wissenschaftlichen

---

[1]) Vgl. Oldenberg zu der Stelle. Unklar bleibt auch die eigentliche Bedeutung von *trikakubh* in Tāṇḍya Br. 8, 1, 4, wo die Geschichte von Indras Erhaltung der drei überlebenden Yatis erzählt wird: *tāṃs trikakub abhinidhāyācarat sa etat sāmāpaśyad yat trikakub apaśyat tasmāt traikakubham*. Kṛṣṇas Name *Trikakud* hat mit dem alten *trikakubh* kaum etwas zu tun. Kṛṣṇa führt ihn in Ebergestalt, und Nīlakaṇṭha erklärt ihn in Mbh. 12, 342, 93: *trīṇi kakudāny uccapradeśāḥ skandhapotradaṃṣṭrā yasya*.

[2]) 2, 34, 11; 3, 54, 14; 8, 6, 48; 8, 45, 14; 9, 67, 8.

Literatur mit Buckeltieren, Buckelstieren, Buckelochsen (Geldner) oder gar Büffeln (Graßmann, Hopkins[1]), Macdonell), obwohl die indischen Büffel gar keine Höcker haben.

Gegen diese Bedeutung muß schon der Umstand Bedenken erregen, daß, soviel auch von Rindern im ṚV. die Rede ist, *kakuhá* niemals, außer in Verbindung mit den Aśvins, zur Bezeichnung des Stieres gebraucht wird. Die Aśvins fahren im allgemeinen auch gar nicht mit Stieren. Einmal, in 1, 116, 18, wird allerdings gesagt, daß ein Stier und ein Delphin an ihren Wagen gespannt waren, allein das war bei einer besonderen Gelegenheit, als sie für Divodāsa, für Bharadvāja die Umfahrt machten[2]). Für gewöhnlich fahren die Aśvins mit Pferden[3]). Öfter wird *áśvāḥ* „Pferde" mit dem Zusatz *váyaḥ* „Vögel" versehen[4]). Man hat das längst richtig dahin verstanden, daß die Rosse der Aśvins Flügelrosse sind; es heißt von diesen Rossen auch, daß sie fliegen[5]); sie sind *patatrín*[6]). Solche Flügelrosse sind aber sicherlich auch gemeint, wenn die Tiere der Aśvins einfach *váyaḥ* „Vögel" genannt werden[7]). Ganz klar geht das aus 8, 5, 22. 33 hervor, wo die Tiere *váyaḥ* genannt werden, während in demselben Liede in V. 35 (8, 5, 35) von *áśvāḥ* gesprochen wird. In 1, 118, 4 werden die Tiere auch *śyenā́saḥ* „Falken" genannt[8]); der Wagen der Aśvins ist 1, 118, 1 *śyenápatvā*. Ich halte es für ganz falsch, daraus zu folgern, daß man sich die Tiere der Aśvins als Falken dachte. *śyená* ist nichts weiter als eine Bezeichnung der Flügelrosse, die auf ihre Schnelligkeit hinweisen soll; die Aśvins selbst werden mit Falken verglichen[9]); sie werden 1, 118, 11 gebeten, mit der Schnelligkeit des Falken[10]) zu kommen. In 8, 5, 7 stehen denn auch *śyenā́ḥ* und *áśvāḥ* nebeneinander wie sonst *váyaḥ* und *áśvāḥ*[11]).

---

[1]) JAOS XV, 269.

[2]) *yád áyātaṃ dívodāsāya vartír bharádvājāyāśvinā háyantā | revád uvāha sacanó rátho vāṃ vṛṣabhā́ś ca śiṃśumā́raś ca yuktā́.*

[3]) *áśvāḥ* 1, 180, 1; 1, 181, 2; 3, 58, 3; 4, 45, 2; 6, 62, 3; 7, 67, 4; 7, 69, 1; 7, 71, 3; 7, 74, 4 (auch *háyāḥ*); 8, 5, 35; 8, 87, 5; *sáptayaḥ* 1, 47, 8. Sie sind *sváśvā*: 7, 68, 1; 7, 69, 3, *yuyujānásaptī*: 6, 62, 4. Ihr Wagen ist *sváśva* 1, 117, 2; *jīrā́śva* 1, 119, 1; 1, 157, 3, *dravádaśva* 4, 43, 2.

[4]) 1, 117, 14; 1, 118, 5; 4, 43, 6; 5, 75, 6; 6, 63, 7.

[5]) *dī́yanti* 7, 74, 4. [6]) 7, 69, 7; 10, 143, 5.

[7]) 1, 119, 4; 5, 73, 5; 5, 74, 9; 5, 75, 5; 6, 62, 6; 6, 63, 6; 8, 3, 23; 8, 74, 14.

[8]) *ā́ vāṃ śyenā́so aśvinā vahantu ráthe yuktā́sa āśávah pataṃgā́ḥ.*

[9]) 5, 74, 9; 8, 35, 9; 8, 73, 4. [10]) *śyenásya jávasā.*

[11]) *ā́ na stómam úpa dravát tū́yaṃ śyenébhir āśúbhiḥ | yātám áśvebhir aśvinā.* — Die Metapher ist auch nicht auf die Tiere der Aśvins beschränkt. Auch Dadhikrā, der sicherlich ein Roß ist, wird nicht nur mit einem Falken verglichen (4, 38, 5; 4, 40, 3), sondern direkt ein Falke genannt (4, 38, 2).

[Nun[1]) ist an dem Wagen der Aśvins alles in der Dreizahl vorhanden. Er ist, und zwar als einziger Wagen im ṚV., dreirädrig[2]), dreisitzig[3]), dreiständig[4]) (d.h. ebenfalls etwa „mit drei Stehplätzen"), dreiteilig[5]). Das Aśvinlied 1, 34, dessen einziges Anliegen ein schwelgerisches Spielen mit der Dreizahl zu sein scheint, legt ihm auch drei Radreifen[6]) und drei Stützen zum Festhalten[7]) bei.] Die Vermutung liegt daher nahe, daß er auch mit drei Pferden bespannt ist, und das wird durch V. 5 des Aśvinliedes 1, 181 bestätigt[8]). Geldner übersetzt die Strophe: „Euer achtsamer Buckelochse von rotbrauner Farbe soll nach Wunsch zu den (Opfer)stätten kommen. Die beiden Falben des anderen sind von Siegestrophäen geschwellt, die beiden Mathrarosse durch(fliegen) mit Getöse die Räume, ihr Aśvins", und bemerkt dazu: „Nach den *hárī* wird man unter dem anderen zunächst Indra verstehen, der hier als Begleiter oder Mitbewerber der Aśvins aufträte. Aber nach Strophe 4 könnte der andere der beiden Aśvins gemeint sein, der mit den Falben des Indra fährt." Ich halte es für ausgeschlossen, daß der Dichter dieses Liedes ohne den mindesten Grund in seinen Gedanken auf Indra abgeirrt sein sollte. Genau so wie in V. 4 und V. 6 wird hier der eine der Aśvins dem andern gegenübergestellt; dem einen wird der rotbraune *kakuhá*, dem andern werden zwei Falben zugewiesen. Der Wagen ist also mit drei Pferden (*áśvāsaḥ* in V. 2!) bespannt, und *kakuhá* hat dieselbe Bedeutung, die ich oben für *trikakúd* als Grundbedeutung erschlossen habe: es ist das in der Mitte gehende „Spitzenpferd".

Als Spitzenpferd wurde natürlich das beste Roß verwendet. So wird es sich erklären, daß bisweilen nur der *kakuhá* erwähnt wird,

---

[1]) [Hier ist ein Manuskriptblatt verlorengegangen. Da sich authentisches Material zur Füllung der Lücke nicht gefunden hat, mußte die in [ ] eingeschlossene, aus dem Zusammenhang leicht zu erschließende Ergänzung vom Herausgeber vorgenommen werden.]

[2]) *tricakrá* 1, 118, 2; 1, 157, 3; 1, 183, 1; 4, 36, 1; 8, 58, 3; 10, 41, 1; 10, 85, 14; *tríi cakrá . . . ráthasya* 1, 34, 9.

[3]) *trivandhurá* 1, 47, 2; 1, 118, 1, 2; 1, 157, 3; 1, 183, 1; 7, 69, 2; 7, 71, 4; 8, 22, 5; *tráyo vandhúro . . .* 1, 34, 9. — Ohne eindeutige Beziehung auf den Wagen der Aśvins erscheint *trivandhurá* nur 9, 62, 17 in einem Vergleich, wo es durch das Danebenstehen des in Verbindung mit Soma häufig gebrauchten *tripṛṣṭhá* hervorgerufen sein dürfte.

[4]) *triṣṭhá* 1, 34, 5.

[5]) *trivṛ́t* 1, 34, 12; 1, 47, 2; 1, 118, 2; 8, 85, 8; *tridhấtu* 1, 183, 1.

[6]) *tráyaḥ paváyaḥ* 1, 34, 2.

[7]) *tráyaḥ skambhấsaḥ skabhitấsa ārábhe* 1, 34, 2.

[8]) *prá vāṃ niceráḥ kakuhó vaśā́m ánu piśáṅgarūpaḥ sádanāni gamyāḥ | hárī anyásya pīpáyanta vā́jair mathrā́ rájāṃsy aśvinā ví ghóṣaiḥ.*

als ob er allein den Wagen zöge: „Euer gewaltiges Spitzenpferd ist im Lauf[1])“; „und euer Spitzenpferd, das wundersame Tier, bereitet Labungen[2])“. Es wird anderseits aber auch von *kakuhā́ḥ* im Plural gesprochen: „wenn die Spitzenpferde an eurem Wagen ziehen[3])“; „eure Spitzenpferde hüpfen über die morsche Fläche, wenn euer Wagen mit den Vögeln dahinfliegen soll[4])“; „es hüpfen eure Spitzenpferde, die in den Wassern geborenen[5])“. Ich sehe keine Schwierigkeit in der Annahme, daß man das aus dem *kakuhá* und den beiden Deichselpferden bestehende Gespann kurz als die *kakuhā́ḥ* bezeichnete; *kakuhā́ḥ* steht gewissermaßen für das Dvandva *kakuhā́śvāḥ*.

Ich glaube, daß meine Deutung von *kakuhá* durch einen andern Ausdruck gestützt wird. KS. 13, 3 wird die Dakṣiṇā bestimmt: „Die Dakṣiṇā für den einen besteht in hundert, für den andern in einem *pūrvavah* Pferde[6]).“ Die Bestimmungen über das Pferd, das beim Agnyādhāna dem Feuer voran nach Osten geführt wird, lauten ŚBr. 2, 1, 4, 17: „Es soll ein *pūrvavah* sein, denn das besitzt unermeßliche Kraft. Wenn man kein *pūrvavah* bekommen sollte, kann es irgendeine Art von Pferd sein. Wenn man kein Pferd bekommen sollte, kann es auch ein Ochse sein, denn dieser (Agni) ist ein Verwandter des Ochsen[7]).“ In den Brāhmaṇas wird *pūrvavah* durch eine Legende erklärt; KS. 8, 5: „Agni wollte nicht nach Osten hinausgehen. Sie zogen ihn mit einem Pferde heraus. Daß sie (ihn) nach Osten herauszogen, das ist die *pūrvavah*-schaft des *pūrvavah*[8]).“ Ähnliche Erklärungen geben MS. 1, 6, 4[9]) und Taitt. Br. 1, 1, 5, 6[10]). Diese Erklärungen sind natürlich nur mit Rücksicht

---

[1]) 5, 73, 7: *ugró vāṃ kakuhó yayíḥ.*

[2]) 5, 75, 4: *utá vāṃ kakuhó mṛgáḥ pṛ́kṣaḥ kṛṇoti vāpuṣáḥ.*

[3]) 4, 44, 2: *váhanti yát kakuhā́so ráthe vām.*

[4]) 1, 46, 3: *vacyánte vāṃ kakuhā́so jūrṇā́yām ádhi viṣṭápi | yád vāṃ rátho víbhiṣ pátāt.*

[5]) 1, 184, 3: *vacyánte vāṃ kakuhā́ apsú jātā́.* — Das Pferd stammt aus dem Wasser.

[6]) *śatam anyasya dakṣiṇāśvo'nyasya pūrvavāṭ.*

[7]) *sa vai pūrvavāṭ syāt | sa hy aparimitaṃ vīryam abhivardhate yadi pūrvavāhaṃ na vinded api ya eva kaś cāśvaḥ syād yady aśvaṃ na vinded apy anaḍvān eva syād eṣa hy evānaḍuho bandhuḥ.*

[8]) *agnir vai prāṅ udetuṃ nākāmayata tam aśvenodavahan yat pūrvam udavahaṃs tat pūrvavāhaḥ pūrvavāṭtvam.*

[9]) *agniṃ vai devā vibhājaṃ nāśaknuvan yat prāñcam aharant sarvaḥ puro 'bhavat yat pratyañcam aharant sarvaḥ paścābhavat tam aśvena pūrvavāhodavahaṃs tad aśvasya pūrvavāhaḥ pūrvavāṭtvam.*

[10]) *ny āhavanīyo gārhapatyam akāmayata | ni gārhapatya āhavanīyam |*

auf die rituelle Verwendung des *pūrvavah* gemacht; über die eigentliche Bedeutung des Wortes sagen sie nichts. Sāyaṇa erklärt *pūrvavah* zu Taitt. Br. 1,1,5,6: „*pūrvavah* bezeichnet eine Pferdeart. Weil es inmitten des Heeres vor den anderen Pferden herläuft, deshalb heißt es *pūrvavah*, oder aber deshalb, weil es im ersten Jugendalter, schon als ganz junges, zieht. Daher soll er hier ein solches Pferd nach Osten führen[1])“, im ŚBr.: „Weil es im ersten Jugendalter zieht, heißt es *pūrvavah*[2]).“ Daß sich *pūrva* auf das erste Jugendalter beziehen sollte, halte ich für ausgeschlossen. *pūrvavah* kann nur „vorn, an der Spitze ziehend“, also das „Vorspannpferd“ bedeuten, wozu durchaus stimmt, daß es als ein besonders kräftiges Tier gerühmt wird. *pūrvavah* ist also ein Synonym von *kakuhá*[3]).

Nun liegt es doch am nächsten, daß ein Wort, das „Spitze“ im übertragenen Sinne bedeutet, dieselbe Bedeutung hat, wenn es für ein sinnlich wahrnehmbares Objekt gebraucht wird wie in 4, 19, 4: „Indra zerwühlte mit Macht den Erdboden wie der Wind das Wasser durch seine Stärke. Die Festen drückte er nieder, seine Kraft aufbietend; er schlug die Spitzen (*kakúbhaḥ*) der Berge

---

taṃ vibhājaṃ nāśaknot | so 'śvaḥ pūrvavāḍ bhūtvā prāñcaṃ pūrvam udavahat | tat pūrvavāhaḥ pūrvavāṭtvam.

[1]) *pūrvavāḍ ity aśvaviśeṣaḥ | senāmadhye itarebhyo 'śvebhyaḥ pūrvaṃ vahatīti vā pūrvasmin vayasy atyantabāla eva vahatīti vā pūrvavāṭ | atas tādṛśam aśvam atra purastān nayet.*

[2]) *pūrve vayasi vahatīti pūrvavāṭ* [*pūrvavayaskaḥ*] (2, 1, 4, 17).

[3]) Wenn *kakuhá* nur in den ṛgvedischen Liedern, *pūrvavah* nur in den Brāhmaṇas als Name eines bestimmten Pferdes eines Gespannes erscheint, so wird das daran liegen, daß diese Art der Bespannung allmählich außer Gebrauch kam. Schon zur Zeit der Brāhmaṇas hatte man daneben eine andere Art des Dreigespanns. Der dreispännige Wagen heißt *praṣṭivāhin*, im Unterschied von dem *caturvāhin*, dem vierspännigen, *dvyoga*, dem zweispännigen, und *sthūri*, dem einspännigen (TāB. 16, 13, 10; vgl. TB. 1, 3, 6, 4; 1, 7, 9, 1). Aber man schirrte, wie ŚBr. 5, 1, 4, 7 zeigt, das dritte Pferd als Beipferd, nicht als Vorspann an. — Übrigens hat außer den Flügelrossen auch der Esel (*rā́sabha*) als Zugtier der Aśvins gegolten. Wenn es 1, 116, 2 heißt, ihr Esel habe das Tausend im Wettkampf des Yama gewonnen (*tā́d rā́sabho nāsatyā sahásram āját́ā yamásya pradhā́ne jigāya*), so könnte sich die Verwendung des Esels vielleicht aus den besonderen Umständen erklären. Allein die Aśvins werden auch aufgefordert, den Esel anzuspannen, um zum Opfer zu fahren: 1, 34, 9 *kadā́ yógo vā́jino rā́sabhasya yéna yajñáṃ nāsatyopayāthá́ḥ*; 8, 85, 7 *yuñjā́thāṃ rā́sabhaṃ rā́the vīḍvàṅge vṛṣaṇvasū | mádhvaḥ sómasya pītáye*. In 1, 162, 21 wird dem Opferroß verheißen, es werde in der Götterwelt an die Deichsel des Esels gestellt werden: *úpāsthād vā́jī dhurí rā́sabhasya*, wo nur der Esel der Aśvins gemeint sein kann, und Khil. 1, 2, 5 werden die Aśvins *rā́sabhāśvā* „deren Roß ein Esel ist“ genannt. Daß dieser Esel mit dem *kakuhá* identisch ist, läßt sich nicht erweisen.

herab[1])." Sāyaṇa erklärt aber hier *kakúbhaḥ* durch *pakṣān*, und Geldner übersetzt demgemäß den letzten Pāda: „er schnitt die Flügel der Berge ab." Allein in den drei vorausgehenden Versen und ebenso in dem folgenden Verse ist nur von dem Vṛtrakampfe die Rede, und ich halte es daher für ganz unwahrscheinlich, daß in V. 4 auf die Sage von der Abschneidung der Flügel der Berge angespielt sein sollte. Die Strophe läßt sich ohne weiteres als eine Schilderung des Kampfes gegen die die Wasser einschließenden Felsen verstehen; und sicher sind doch die Spitzen der Berge gemeint, wenn[2]) die Preßsteine *parvatānāṃ kakubhaḥ* angeredet werden. Dazu kommt der Bergname *Trikakubh*[3]) oder *Trikakud*[4]), der natürlich nur „Dreispitz" bedeuten kann, wenn auch wahrscheinlich im Sinne von „mit drei Spitzen versehen", nicht als „Spitze von dreien".

8, 20, 21 wird die Eintracht der Maruts gepriesen[5]): „Rinder (seid ihr), durch gleiche Abstammung verwandt, ihr von gleichem Eifer erfüllten Maruts; sie lecken sich gegenseitig die *kakúbhaḥ*[6])." Hier soll *kakúbh* nach Geldners Glossar „Flanke, Seite" bedeuten; in der Übersetzung aber gibt er *kakúbhaḥ* ebenso wie Ludwig durch „Rücken" wieder. Diese Deutungen sind völlig willkürlich. Graßmann erklärte im Wb. *kakúbhaḥ* als „Höcker", in der Übersetzung als „Köpfe". Allein das mit *kakúbh* identische *kakúd* ist AV. 9, 7, 5 der Buckel des Stiers, AV. 10, 9, 19 der Buckel der Kuh; *kakúdmān*, *vṛṣabháḥ kakúdmān* ist schon 10, 102, 7; 10, 8, 2 der Stier, und in AV. 9, 4, 8 wird der Buckel des Stiers gerade als von den Maruts stammend erklärt[7]). Wir dürfen daher sicherlich *kakúbhaḥ* hier mit „Buckel" übersetzen. Der Bedeutungsübergang ist durchaus

---

[1]) *ákṣodayac chávasā kṣắma budhnáṃ vắr ná vắtas táviṣībhir índraḥ | dṛḷhắny aubhnād uśámāna ójó 'vābhinat kakúbhaḥ párvatānām.*

[2]) TB. 3, 7, 9, 1; TāB. 1, 2, 5. [3]) KS. 23, 1.

[4]) AV. 4, 9, 8; ŚBr. 3, 1, 3, 12.

[5]) Ganz anders faßt Bergaigne II 399 die Strophe auf. Wenn ich ihn recht verstehe, soll sie auf die Verwandtschaft der Maruts mit den Kühen gehen, „qui ‚lèchent' ou ‚tettent reciproquement leurs sommets', c'est-à-dire les mondes divers qu'elles habitent, en d'autres termes, qui empruntent chacune leur nourriture à un monde autre que le leur."

[6]) *gắvaś cid ghā samanyavaḥ sajātyèna marutaḥ sábandhavaḥ | rihaté kakúbho mitháḥ.*

[7]) *marútām iyáṃ kakút.* — Auch in AV. 7, 76, 3 ist *kakúd* nicht eigentlich der Kopf, sondern das Oberste: *yáḥ kṓkasāḥ praśṛṇắti talídyam avatíṣṭhati | nír ắstaṃ sárvaṃ jāyắnyaṃ yáḥ káś ca kakúdi śritáḥ*, „den Jāyānya, der die Rippen zermalmt, der in die Sohle hinabgeht, jeden Jāyānya habe ich herausgetrieben (lies *ắsthaṃ*), auch den, der sich etwa zu oberst festgesetzt hat."

begreiflich; wenn man von der *kakúbh* eines Berges sprach, konnte man auch den Buckel des Rindes als *kakúbh* bezeichnen, und tatsächlich kommt *kakúbh* in dieser Bedeutung Mahāvastu III 115, 21 f. vor[1]).

An drei Stellen findet sich *kakúbh* in Verbindung mit *pṛthivyáḥ* oder *pṛthivyám*: 7, 99, 2 (von Viṣṇu) „Du hast das hohe große Firmament nach oben gestemmt; du hast die östliche *kakúbh* an der Erde befestigt[2])"; 8, 41, 4 (von Varuṇa) „der sehenswerte, der die *kakúbhaḥ* auf der Erde festgelegt hat[3])"; 1, 35, 8 (von Savitṛ) „er beschaute die acht *kakúbhaḥ* der Erde, die drei trockenen Gebiete, die Wegstrecken, die sieben Ströme[4])". Man wird nicht umhin können, Sāyaṇa recht zu geben, wenn er an diesen drei Stellen *kakúbh* als Himmelsgegend auffaßt, zumal schon in Naigh. 1, 6 *kakúbh* unter den *diṅnāmāni* aufgeführt wird. Nimmt man *kakúbh* als Bergspitze, so ist schlechterdings nicht einzusehen, was mit dem östlichen Berg oder den acht Bergen gemeint sein könnte. Der spätere Aufgangsberg ist der vedischen Kosmologie noch ebenso fremd[5]) wie die späteren acht um den Meru gelagerten Berge. Es ist aber auch eine gänzlich unbewiesene Annahme, daß

---

[1]) *ṛṣabhavarṇaṃ ... calatkakubham.* — Aus 5, 44, 2; Khil. 4, 9, 5 ist in Anbetracht der Dunkelheit des Textes für die Bedeutung von *kakúbh* nichts zu entnehmen.

[2]) *úd astabhnā nákam ṛṣvám bṛhántaṃ dādhártha prácīṃ kakúbhaṃ pṛthivyáḥ.* Vgl. 10, 82, 1 *yadéd ántā ádadṛhanta pūrva ád íd dyávapṛthivī aprathetām*, „sobald die östlichen Enden gefestigt waren, da breiteten sich Himmel und Erde aus".

[3]) *yáḥ kakúbho nidhārayáḥ pṛthivyám ádhi darśatáḥ.*

[4]) *aṣṭaú vy àkhyat kakúbhaḥ pṛthivyás trī dhánva yójanā saptá síndhūn.*

[5]) Wenn es 1, 191, 9 von der Sonne heißt, daß sie von den Bergen aufgeflogen sei (*úd apaptad asaú sūryaḥ ... ādityáḥ párvatebhyaḥ*), so zeigt gerade der Plural *párvatebhyaḥ*, daß an das Sichtbarwerden der Sonne über den Bergen im allgemeinen zu denken ist. Von der Uṣas wird 6, 64, 4 gesagt, daß sie in oder auf den Bergen wandle: *sugótā te supáthā párvateṣv avāté apás tarasi svabhāno*, „gute Wege, gute Pfade sind dir in den Bergen; im Windlosen setzt du über die Wasser, du Selbstglänzende". Hier ist nichts weiter gemeint, als daß weder Berge noch Wasser die Uṣas hindern zu kommen. In 6, 65, 5 erhält die Uṣas das Beiwort *adrisānu*: *idā́ hí ta uṣo adrisāno gotrā́ gávām áṅgiraso gṛṇánti | vy àrkéṇa bibhidur bráhmaṇā ca satyā́ nṛṇā́m abhavad devā́hutiḥ*, „denn jetzt, o Uṣas, die du auf dem Rücken des Felsens weilst, besingen die Aṅgiras die Herden der Kühe. Sie haben (den Felsen) mit Lied und Brahman gespalten. Die Götteranrufung der Männer wurde erfüllt". Sollte sich das Beiwort hier nicht aus der besonderen Situation erklären? Die Aṅgiras haben den Vala, für den gerade die Bezeichnung als *ádri* typisch ist, geöffnet. Sie preisen die befreiten Kuhherden, während die Uṣas, die ebenfalls aus dem Vala hervorgegangen ist, auf dem Felsen des Vala erscheint.

kakúbh überhaupt die Bedeutung „Bergspitze" hat. *kakúbh* ist „Spitze"; wenn es die Spitzen der Berge bezeichnet, so wird, wie wir gesehen haben, *párvatānām* hinzugefügt. Schon das macht es ganz unwahrscheinlich, daß die *kakúbhaḥ* der Erde Berge sind. Geldner, der im Glossar für die oben genannten drei Stellen *kakúbh* als Himmelsgegend faßte[1]), nahm als Grundbedeutung „Seite" an, aber diese Bedeutung kommt *kakúbh* nirgends zu. Nichts hindert uns aber, *kakúbh* als Himmelsgegend zu fassen, wenn wir uns daran erinnern, daß die viereckige Erde in 10, 58, 3 *cáturbhṛṣṭi* genannt wird; wie *bhṛṣṭí*, so bezeichnet auch *kakúbh*, auf die Erdscheibe bezogen, den Vorsprung nicht in vertikaler, sondern in horizontaler Richtung. Ebenso werden, wie wir oben sahen, die vier Himmelsgegenden im ŚBr. die *sraktayaḥ*, die Zacken oder Ecken der Erde, genannt. Ich glaube auch nicht, daß man gegen diese Deutung wegen der acht *kakúbhaḥ* von 1, 35, 8 einwenden darf, daß im ṚV. sonst nur vier oder fünf Himmelsgegenden erwähnt werden[2]). Das wird ein Zufall sein; im AV. kommen die Haupt- und Zwischengegenden oft genug vor[3]).

3. Der Weltozean im Veda

Die Erde ist nach der im Epos herrschenden Anschauung vom Meer umgeben. Die meerumgrenzte, meerumkränzte, meerumgürtete oder meerumkleidete Erde sind im Mbh. und Rām. gewöhnliche Ausdrücke[4]). Im Virāṭaparvan wird *samudranemi* „die meerumfelgte" als Name der Erde gebraucht[5]). Die gleichen Ausdrücke werden in der klassischen Dichtung verwendet[6]). Die Bei-

---

[1]) In der Übersetzung schwankt er zwischen „Spitze, Bergspitze, Seite, Flanke".

[2]) 1, 164, 42; 7, 35, 8; 10, 19, 8; 10, 51, 9; 10, 58, 4; 10, 128, 1; 9, 86, 29.

[3]) 5, 28, 2; 9, 2, 21; 13, 1, 38; 19, 20, 2; 19, 45, 3.

[4]) *sāgarāntāyāṃ kṣitau* Mbh. 1, 67, 54; *sāgarāntāyāḥ pṛthivyāḥ* Rām. 2, 98, 11; *pṛthivyāḥ sāgarāntāyāḥ* Rām. 2, 99, 27; *samudrāntāṃ medinīm* Rām. 5, 16, 13; *iyaṃ sāgaraparyantā ... medinī* Mbh. 1, 64, 18; *sāgaraparyantāṃ bhūmim* Mbh. 3, 163, 4; *sāgaraparyantā pṛthivī* Mbh. 4, 20, 21; *sāgaraparyantā ... mahī* Mbh. 14, 29, 2; *mahīm imāṃ sāgaraparyantām* Mbh. 1, 64, 33; *sāgaraparyantāṃ mahīm* Rām. 5, 39, 17; *samudramālinīṃ sarvāṃ pṛthivīm* Rām. 1, 39, 14; *mahīṃ sāgaramekhalām* Mbh. 3, 107, 64; *iyaṃ ... mahī sāgaramekhalā* Mbh. 15, 3, 53; *sāgaramekhalāṃ mahīm* Rām. 5, 36, 13; *mahī ... sāgarāmbarā* Rām. 2, 97, 7.

[5]) *samudranemīśvararūpavān* Mbh. 4, 10, 7; *samudranemīpatayaḥ* Mbh. 4, 12, 13.

[6]) *sāgarāntā* Spr. 5344; Bṛhats. 88, 18; *samudraparyantā* Pañcat. (ed. Koseg.) p. 223, 3; *ratnākaramekhalām ilām* Daśak. 3; *samudraraśanā ... va-*

wörter werden auch geradezu als Bezeichnungen der Erde gebraucht[1]) und von den Lexikographen als Synonyme für „Erde" verzeichnet[2]).

In die ältere Zeit gehen von diesen Beiwörtern *samudra-* und *sāgaraparyantā* zurück. Sie erscheinen schon in buddhistischen kanonischen Prosatexten[3]). In Versen findet sich dort auch *sāgarantā*[4]); gelegentlich kommt auch ein kühnerer Ausdruck vor: *sasamuddapariyāyaṃ mahiṃ sāgarakuṇḍalaṃ na icche saha nindāya* Jāt. 310, 1; 433, 2. *samudraparyanta* ist auch in den Brāhmaṇas belegt: Ait.Br. 8,15,1 *āntād ā parārdhāt pṛthivyai samudraparyantāyā ekarāḷ iti*, „von einem Ende bis zur andern Seite der meerumgrenzten Erde einziger König". Thibaut[5]) meint, es liege kein Grund vor, aus dem Beiwort auf eine vollständige Umfassung der Erde durch den Ozean zu schließen, wie sie in der folgenden Periode gelehrt wird; mir scheint im Gegenteil durch *paryanta* deutlich das rings Umfassende zum Ausdruck gebracht zu sein. Andere Äußerungen lassen darüber keinen Zweifel. Ait. Br. 8, 25, 1 heißt es, daß Agni Vaiśvānara mit fünf Wurfgeschossen den König dauernd umgibt, wie das Meer die Erde[6]). Aus ŚBr. 7, 1, 1, 13 geht hervor, daß man sich den Ozean als um die Erde herumströmend dachte, und zwar so, daß er der Erde die rechte Seite zukehrt, also *pradakṣiṇā* macht[7]).

---

suṃdharā Raghuv. 15, 83; *samudravasanā* Bṛhats. 43, 32; *bhūḥ sāgarāmbarā* Rājat. 3, 363.

[1]) *sāgarāmbarā* Raghuv. 3, 9; *iyam arṇavāmbarā* Daśak. 106; *samudranemi* Raghuv. 14, 39; *iyam arṇavanemiḥ* Daśak. 69.

[2]) *sāgarāmbarā* Amara 2, 1, 3[A]; *samudravasanā* Halāy. 2, 1; *abdhivastrā* Vaij. 35, 6; *sāgarāc cāgre syur nemimekhalāmbarāḥ* Hem. Abh. 938.

[3]) *samuddapariyantaṃ paṭhaviṃ abhivijinitvā* Dīgh. N. II 174; *samuddapariyantaṃ paṭhaviṃ anusaṃsāyitvā* Dīgh. N. II 174 *samuddapariyantaṃ paṭhaviṃ paṭipajja* Dīgh. N. III 60; *imaṃ paṭhaviṃ sāgarapariyantaṃ ... abhivijiya* Aṅg. N. IV 89; Sn. p. 106.

[4]) *cakkavattī yathā rājā ... samantā anupariyeti sāgarantaṃ mahiṃ imaṃ* Therag. 1235 = Saṃy. N. I 192.

[5]) Astronomie S. 6.

[6]) *tābhī rājānaṃ parigṛhya tiṣṭhati samudra iva bhūmim.*

[7]) *yad v evainaṃ pariśridbhiḥ pariśrayati | ayaṃ vai loko gārhapatya āpaḥ pariśrita imaṃ taṃ lokaṃ adbhiḥ paritanoti samudreṇa hainaṃ tat paritanoti sarvatas tasmād imaṃ lokaṃ sarvataḥ samudro paryeti dakṣiṇāvṛt tasmād imaṃ lokaṃ dakṣiṇāvṛt samudraḥ paryeti khātena tasmād imaṃ lokaṃ khātena samudraḥ paryeti.* — Von dem Herumströmen des Meeres um die Erde ist sonst, soviel ich sehe, nicht die Rede. Der Ausdruck *samudrásyáṅnu vikṣarám* in AV. 6, 105, 3 ist nicht klar. Nach dem sonstigen Gebrauch von *vi kṣar* scheint *samudrásya vikṣaráḥ* „der Abfluß des Meeres" zu bedeuten. Er beruht wohl auf der Vorstellung, daß die Wasser des Meeres von der Erde abfließen.

So klipp und klar ausgesprochen wie hier tritt uns in den vedischen Liedern die Vorstellung von dem die Erde umschlingenden Ozean allerdings nicht entgegen. Wir können sie aber meines Erachtens trotzdem mit Sicherheit aus gewissen Äußerungen über eine Mehrzahl von Meeren erschließen. Um das zu verstehen, müssen wir wiederum zunächst einen Blick auf die späteren Anschauungen werfen.

Wie in ŚBr. 7, 1, 1, 13 ist auch Bṛh. Up. 3, 3, 2 von dem „Herumgehen" des Meeres um die Erde die Rede: „Diese (bewohnte) Welt erstreckt sich 32 Tagereisen des Götterwagens weit. Um diese (Welt) ringsherum geht zweimal so weit die Erde. Um diese Welt geht ringsherum zweimal so weit das Meer. Da ist, so breit wie die Schneide eines Schermessers oder so breit wie der Flügel einer Fliege, ein Raum dazwischen[1])." Śaṅkara erklärt das *antareṇākāśaḥ* offenbar richtig als den Raum zwischen den beiden Schalen des Welteies[2]). Hier bereitet sich schon die spätere Anschauung vor, nach der die Erde aus sieben ringförmigen Kontinenten besteht, von denen ein jeder wieder von einem Ringmeer umgeben ist[2]). Hinter dem äußersten Meer, dem Süßwassermeer, breitet sich das ringförmige „goldene Land", in dem es keine Lebewesen mehr gibt. Es wird nach außen durch das ringförmige Lokāloka-Gebirge abgeschlossen. Das Ganze umschließt die Schale des Brahma-Eies[3]).

Das ist das im Epos und den Purāṇas anerkannte Weltbild. Es wird daher auch im Epos und in der klassischen Literatur öfter von sieben Meeren gesprochen, unter denen wir die Ringmeere zu verstehen haben[4]). [Daneben[5]) aber finden wir die andere Vor-

---

[1]) *dvātriṃśataṃ vai devarathāhnyāny ayaṃ lokas taṃ samantaṃ pṛthivī dvis tāvat paryeti tāṃ samantaṃ pṛthivīṃ dvis tāvat samudraḥ paryeti tad yāvatī kṣurasya dhārā yāvad vā makṣikāyāḥ pattraṃ tāvān antareṇākāśaḥ.*

[2]) In Mbh. und Padmap. fehlt aber der siebente Ozean; siehe Kirfel, Kosmographie, S. 126.

[3]) Kirfel a. a. O. S. 56ff.; 121. In der jüngeren buddhistischen Kosmographie ist die Idee von den sieben Meeren in anderer Weise weitergebildet worden.

[4]) Sie werden nach der Flüssigkeit, die sie enthalten, in den Purāṇas als Salzmeer, Zuckersaftmeer, Branntweinmeer, Schmelzbuttermeer, Molkenmeer, Milchmeer und Süßwassermeer unterschieden; s. Kirfel, Kosmographie, S. 113ff. und die Listen Trikāṇḍaś. 2, 1, 5; Hem. Abh. 1074. Daneben scheint in älterer Zeit aber auch die Vorstellung von sieben Meeren bestanden zu haben, die ebenfalls die Erde konzentrisch umgeben, aber nicht durch Ringkontinente voneinander getrennt sind. Eine Spur dieser wohl volkstümlichen Vorstellung hat sich im Suppārakajātaka (463) erhalten. Dort wird erzählt, wie Kaufleute unter Führung des Suppāraka von Bharu-

stellung, daß es vier Ozeane gibt; sie ist so gewöhnlich, daß *samudra* geradezu die Zahl vier bezeichnet. Mbh. 6, 3, 38 wird unter den unheilverkündenden Zeichen erwähnt, daß die vier Ozeane ihre Ufer überschreiten und die Erde erschüttern[1]). Mbh. 3, 85, 63 wird Jyeṣṭhasthāna als Wallfahrtsort gepriesen: „Dort weilen die vier Ozeane in einem Brunnen[2])." Der Udvaha-Wind nimmt das Wasser aus den vier Ozeanen[3]). In der Varuṇasabhā warten die vier Ozeane (*samudrāś catvāraḥ*) ihrem Oberherrn auf (Mbh. 2, 9, 18). In dem großen Segen Hariv. Adhy. 168 werden die vier Ozeane um Schutz gebeten (*samudrāḥ pāntu catvāraḥ* 9505). Die Śrī verläßt die vier Ozeane (*caturaḥ sāgarān*), um zu Vikramāditya zu gehen (Rājat. 3, 126). *catuḥsamudrā pṛthivī* heißt die Erde Kathās. 69, 181.

Die vier Ozeane sind nach den Himmelsgegenden orientiert: zur Weihe des Rāma holen die Affen Wasser aus den 500 Flüssen, aus dem östlichen, südlichen, westlichen und nördlichen Ozean[4]). Aus denselben Ozeanen wird das Wasser für die Weihe des Yudhiṣṭhira geholt; nach dem nördlichen Ozean werden Vögel geschickt[5]). Daṇḍin sagt Kāvyād. 2, 99 von einem Fürsten: „Es ergehen sich in den Gärten an den Gestaden der vier Ozeane deine Elefanten[6])."]

Die Vorstellung von den vier Ozeanen geht in die ältesten Zeiten zurück. Wir finden sie in den Texten des buddhistischen Pali-Kanons, in AV. und ṚV. Saṃy. N. II 179 fragt der Buddha die

---

kaccha ins Meer hinausfahren. Zuerst fahren sie auf dem *mahāsamudda* oder *pakaṭisamudda*, dem großen oder gewöhnlichen Meer; dann gelangen sie nacheinander zum Khuramālin, Aggimālin, Dadhimālin, Kusamālin, Naḷamālin, Vaḷabhāmukhin. Von den Namen dieser mythischen Meere klingt nur Dadhimālin an den Dadhyuda der Purāṇalisten an.

[5]) [Hier sind zwei Manuskriptblätter verlorengegangen. In den Materialien und auf der Rückseite eines MS.-Blattes fand sich jedoch eine ältere Textfassung, die eine als authentisch anzusprechende Ausfüllung der Lücke ermöglichte. Das so Ergänzte ist in [ ] eingeschlossen.]

[1]) *catvāraḥ sāgarāḥ pṛthak | velām udvartayantīva kṣobhayanto vasuṃdharām.*

[2]) *tatra kūpe ... samudrās tatra catvāro nivasanti.*

[3]) Mbh. 12, 328, 39 *yaś caturbhyaḥ samudrebhyo vāyur dhārayate jalam.*

[4]) Rām. 6, 128, 52ff.

[5]) Mbh. 2, 49, 28f.:

gṛhītvā tat tu gacchanti samudrau pūrva-dakṣiṇau
tathaiva paścimaṃ yanti gṛhītvā bharatarṣabha
uttaraṃ tu na gacchanti vinā tāta patatriṇaḥ

Mbh. 2, 53, 16f.:

gacchanti pūrvād aparaṃ samudraṃ cāpi dakṣiṇam
uttaraṃ tu na gacchanti vinā tāta patatribhiḥ

[6]) *caranti caturambodhivelodyāneṣu dantinaḥ ... te.*

Mönche, ob die Tränen, die sie auf ihrer Wanderung im Saṃsāra vergossen haben, nicht mehr seien als das Wasser in den vier großen Meeren[1]). Dieselbe Frage wird noch zweimal wiederholt, II 181 wegen der Muttermilch, die sie getrunken, II 187 wegen des Blutes, das sie durch Mord und Totschlag verloren haben. AV. 19, 27, 3 heißt es: „Sie sagen, die Himmel seien drei, die Erden drei, die Lufträume drei, die Meere vier, dreifach sei der Stoma, dreifach die Wasser. Die mögen dich schützen mit Hülfe des dreifachen (Amuletts) mitsamt den dreifachen[2])." Die Angabe über die Vierzahl der Meere fällt hier umsomehr ins Gewicht, als der Vers, der einem Zauberliede angehört, bei dem ein Amulett aus drei Metallen verwendet wird, im übrigen auf die Dreizahl abgestimmt ist[3]).

Im ṚV. ist die Vierzahl der Meere wenigstens mittelbar bezeugt. In 10, 47, 2 nennt der Dichter den Indra „den viermeerigen Behälter der Reichtümer[4])". Und in 9, 33, 6 wird Soma gebeten: „Von allen Seiten, Soma, ströme uns die vier Meere des tausendfachen Reichtums zu[5])." Hier ist „Meer" allerdings nur im Bilde gebraucht, aber man konnte doch von vier Meeren des Reichtums im Bilde nur reden, wenn man an das Vorhandensein von vier Meeren im Weltbild glaubte.

Zweifellos sind die vier Meere mit dem Meere, das die Erde umgibt, identisch; man hat das Weltmeer offenbar schon früh mit Rücksicht auf die Viereckigkeit der Erde in vier Teile zerlegt[6]). Die vier Meere sind also ursprünglich gerade so mythisch wie das Weltmeer selbst.

Diese mythischen Meere müssen auch gemeint sein, wenn im AV. das östliche und das nördliche Meer einander gegenübergestellt werden. AV. 11, 2, 25 wird Bhava gerühmt: „Delphine, Riesenschlangen, *purīkáya*, große Fische, kleine Fische, *rajasá*, auf die du schießest — nichts Fernes gibt es für dich, kein Hemmnis für dich, Bhava. Im Nu überschaust du die ganze Erde; von dem

---

[1]) *yaṃ vā catūsu mahāsamuddesu udakaṃ.*

[2]) *tisró dívas tisráḥ pṛthivís tríṇy antárikṣāṇi catúraḥ samudrắn | trivṛ́taṃ stómaṃ trivṛ́ta ắpa āhus tás tvā rakṣantu trivṛ́tā trivṛ́dbhiḥ.*

[3]) Über die folgende Strophe, in der drei Meere erwähnt werden, siehe später.

[4]) *cátuḥsamudraṃ dharúṇaṃ rayīṇắm.*

[5]) *rāyáḥ samudrắṃś catúro 'smábhyaṃ soma viśvátaḥ | ắ pavasva sahasríṇaḥ.*

[6]) Nīlakaṇṭha erklärt *caturantā* in den oben angeführten Stellen des Mbh. durch *catuḥsamudrāvacchinnā* und *catuḥsamudrāntā*.

östlichen triffst du in das nördliche Meer[1])." Hier gibt der vierte Pāda gewissermaßen die Erklärung des folgenden; das östliche und das nördliche Meer müssen genannt sein, um die Enden der Erde zu bezeichnen. Das gleiche ist der Fall in AV. 11, 5, 6, wo es von dem *brahmacārín* heißt: „Er geht im Nu von dem östlichen zum nördlichen Meere, indem er wieder und wieder die Welten, sie zusammenfassend, sich nahe bringt[2])." In ähnlichem Zusammenhang ist in 10, 136, 5 von dem östlichen und dem westlichen Meere die Rede: „Des Vāta Roß, des Vāyu Freund, und von den Göttern getrieben ist der Muni. An beiden Meeren wohnt er, am östlichen und am westlichen[3])." Der Sinn muß auch hier sein, daß der windgegürtete (*vātaraśana*) Muni von einem Ende der Erde zum andern fliegt. Da aber das Lied zu den spätesten des Ṛgveda gehört, also aus einer Zeit stammt, für die man eine erweiterte Kenntnis der vorderindischen Halbinsel annehmen darf, so könnten hier schon die wirklichen Meere im Osten und Westen gemeint sein. Auf die wirklichen geographischen Verhältnisse ist vielleicht auch schon ŚBr. 1, 6, 3, 11 Bezug genommen, wo erzählt wird, wie Tvaṣṭṛ den Somarest, den Indra gelassen hat, in Vṛtra verwandelt: *atha yad abravīd vardhasveti tasmād u ha smeṣumātram eva tiryaṅ vardhata iṣumātraṃ prāṅk so 'vaivāvaraṃ samudraṃ dadhāv ava pūrvam.* Sāyaṇa erklärt: *tiryak ubhayapārśvataḥ avardhata | prākpaścātsamudrāv api śarīravṛddhyā avāk cakāra*, und danach hat man *avara* als „westlich" gefaßt. Ich bin nicht sicher, ob das richtig ist. *avara* kommt sonst nicht als Synonym von *apara* vor, und nach der Grundbedeutung „unterer" scheint es eher den Gegensatz zu *uttara* „oberer" zu bilden; der *avara samudra* würde hier also das südliche Meer sein. Dazu dürfte auch die Angabe der Richtung der Ausdehnung besser passen: Wie *prāṅ* dem *pūrva*, so entspricht *tiryaṅ* dem *avara*; wenn es „westlich" bedeutete, so sollten wir anstatt *tiryaṅ paścāt* erwarten. Ich möchte die Stelle daher übersetzen: „Weil er ‚wachse!' sagte, darum wuchs (Vṛtra) eine Pfeilschußweite nach der Seite und eine Pfeilschußweite nach vorn; er drängte das südliche Meer und das östliche Meer zurück."

---

[1]) *śiṃśumārā ajagarāḥ purīkāyā jaṣā mātsyā rajasā yébhyo ásyasi | nā te dūrāṃ nā pariṣṭhāsti te bhava sadyāḥ sārvām pāri paśyasi bhūmim | pūrvasmād dhaṃsy úttarasmint samudré.*

[2]) *sā sadyā eti pūrvasmād úttaraṃ samudrāṃ lokānt samgṛbhya múhur ācārikrat.*

[3]) *vātasyāśvo vāyóḥ sākhātho devéṣito múniḥ | ubhaú samudrāv ā kṣeti yāś ca pūrva utāparaḥ.*

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Sicherlich hat man sich später bemüht, die vier Ozeane mit den wirklichen Verhältnissen in Einklang zu bringen. Drei der Meere konnte man ohne weiteres identifizieren, das östliche mit dem Meerbusen von Bengalen, das südliche mit dem Indischen Ozean, das westliche mit dem Arabischen Meer; das nördliche Meer aber war nicht unterzubringen. Man hat es dann bisweilen einfach fortgelassen; so in der Schilderung des ersten der fünf Träume, die der Bodhisattva vor seiner Erleuchtung hatte, in Aṅg. N. III 240f. Ihm träumt, die große Erde sei sein Lager, der Himavat sein Kopfkissen, die linke Hand sei in das östliche Meer getaucht, die rechte Hand in das westliche Meer, die beiden Füße in das südliche Meer[1]). Ebenso lautet die Schilderung im Mahāvastu (II 136f.), nur wird hier der Sumeru anstatt des Himavat genannt. In der oben angeführten Erzählung von der Herbeischaffung des Wassers für die Weihe des Yudhiṣṭhira im Mbh. hat man sich damit geholfen, daß man das Wasser aus dem nördlichen Meere durch Vögel holen ließ[2]).

Anderseits konnte man die vier Meere auch in der Zeit, als sich die Vorstellung von den sieben Ringmeeren durchgesetzt hatte, noch beibehalten, da man sie ja auf den die Erde zunächst umgebenden Salzozean beziehen konnte.

An diese vier Weltmeere werden wir im allgemeinen zu denken haben, wenn in den Mantras von Meeren in der Mehrzahl die Rede ist.

> 6, 50, 13: „Tvaṣṭṛ im Verein mit den Göttern (und ihren) Frauen, der Himmel mit den Göttern, die Erde mit den Meeren[3])."
>
> 2, 16, 3: „Nicht durch Himmel und Erde ist deine Indramacht zu umfassen, nicht durch die Meere, die Berge, Indra, dein Wagen[4])."
>
> 8, 20, 25 „Welches Heilmittel in der Sindhu, welches in der Asiknī, welches in den Meeren, ihr Maruts mit dem schönen Barhis, welches in den Bergen ist[5])."

---

[1]) *ayaṃ mahāpaṭhavī mahāsayanaṃ ahosi, himavā pabbatarājā bimbohanaṃ ahosi, puratthime samudde vāmo hattho ohito ahosi, pacchime samudde dakkhiṇo hattho ohito ahosi, dakkhiṇe samudde ubho pādā ohitā ahesuṃ.*

[2]) Auf den Meerbusen von Bengalen geht *pūrvasāgara* natürlich in der späteren Literatur: *pūrvasāgaragāminīm ... gaṅgām* Raghuv. 4, 32.

[3]) *tváṣṭā devébhir jánibhiḥ sajóṣā dyaúr devébhiḥ pṛthivī́ samudraíḥ.*

[4]) *ná kṣoṇíbhyām paribhvè ta indriyáṃ ná samudraíḥ párvatair indra te ráthaḥ.*

[5]) *yát síndhau yád ásiknyāṃ yát samudréṣu marutaḥ subarhiṣaḥ | yát párvateṣu bheṣajám.*

7, 70, 2: „(Der Gharmatrank,) der euch (ihr Aśvins) über die Meere, die Flüsse hinüberbringt[1])."

9, 80, 1: „Die Meere fassen die ausgepreßten Säfte nicht[2])."

AV. 11, 6, 10 „Die Meere, die Flüsse, die Teiche, die sollen uns von der Not befreien[3])."

In 6, 72, 3: scheint sogar von vielen Meeren die Rede zu sein: *prárṇāṃsy airyataṃ nadínām á samudráṇi paprathuḥ purúṇi*. Allein der Ausdruck ist ebenso auffällig wie die Form *samudráṇi*. Es ist die einzige Stelle in der Literatur, wo *samudrá* als Neutrum erscheint. Ich bin daher überzeugt, daß *samudráṇi* adjektivisch mit *árṇāṃsi* zu verbinden ist: „Ihr (Indra und Soma) setztet die Fluten der Flüsse in Bewegung, ihr habt die vielen Meeres(fluten) gefüllt[4]): Das *árṇāṃsi samudráṇi* hat eine Parallele in *samudrám arṇavám* in 10, 58, 5.

Die vier Weltmeere sind durch keine Schranken voneinander getrennt, und man konnte daher ebensogut von einem Meere wie von vier Meeren sprechen. In den vedischen Liedern ist denn auch von einem *samudrá* in der Einzahl in ganz demselben Zusammenhang die Rede, in dem uns die *samudrá* oder genauer die vier *samudrá* begegnet sind. 10, 47, 2 nennt, wie wir sahen, den

---

[1]) *yó vāṃ samudrán saritaḥ piparti.*

[2]) *samudráso ná sávanāni vivyacuḥ.* Die Stelle ist ausführlich von Oldenberg behandelt. Ohne die Schwierigkeiten zu verkennen, die die Stellung des *ná* bereitet, halte ich doch die oben gegebene Übersetzung für die wahrscheinlichere. Oldenberg will „die Götter" aus dem zweiten Pāda ergänzen und übersetzen: „die Götter fassen die *sávana* in sich wie die Meere (die sich ergießenden Ströme)." Aber die Ergänzungen sind gezwungen, und das Simplex *vyac* bedeutet „fassen" doch nur im Sinne von „Platz haben". „Die Götter haben Platz für die *sávana* wie Meere" gibt aber keinen befriedigenden Sinn.

[3]) *samudrá nadyò veśantás té no muñcantv áṃhasaḥ.*

[4]) Als „Meere" faßt Geldner *udadhín* in **3, 45, 3**: *gambhīrám̐ udadhím̐r iva krátum puṣyasi gá iva | prá sugopá yávasaṃ dhenávo yáthā hradáṃ kulyá ivāśata.* Er übersetzt: „Du hegest Weisheit, tief wie die Meere, (viel) wie die Kühe. Wie die Milchkühe, die einen guten Hirten haben, zur Weide, wie Kanäle in den See sind sie zu dir gekommen" [so 2. Aufl.]. Aber *udadhí* wird nur AV. 1, 3, 8 in Verbindung mit *samudrá* von dem die Erde umgebenden Meere gebraucht (*víṣitaṃ te vastibiláṃ samudrásyodadhér iva*), ohne Zusatz bezeichnet es in den Mantras noch niemals dieses Meer. In unserer Strophe sind die tiefen Wasserbehälter doch offenbar dasselbe wie die *kulyáḥ*. Der Dichter rühmt von Indra zunächst, er habe in üppiger Fülle Geisteskraft, die tiefen Wasserbehältern, die Kühen gleicht, und erläutert dann die etwas dunklen Worte selbst, indem er hinzufügt, sie sei zu ihm gekommen wie wohlbehütete Kühe zum Weideplatz ziehen, wie Kanäle zu einem Teiche strömen. Die Strophe würde an Deutlichkeit gewonnen haben, wenn er statt *krátum krátūn* gesagt hätte.

Indra *cátuḥsamudraṃ dharúṇaṃ rayīṇā́m*, den „viermeerigen Behälter der Reichtümer"; 10, 5, 1 wird Agni *ékaḥ samudró dharúṇo rayīṇā́m* genannt: „das eine Meer, der Behälter der Reichtümer". Wie in 6, 50, 13 die Erde mit den Meeren (*pṛthivī́ samudraíḥ*) um Hilfe gebeten wird, so wird im folgenden Verse (6, 50, 14) die Erde und das Meer (*pṛthivī́ samudráḥ*) um Erhörung angefleht[1]). Dasselbe erdumschlingende Weltmeer ist natürlich auch in ähnlichen Anrufungen gemeint:

7, 35, 13: „Zum Heile sei uns der Gott, der einfüßige Aja, zum Heile uns die Schlange des Grundes, zum Heile das Meer[2])!"

10, 66, 11: „Das Meer, die Sindhu, der Raum, die Luft, der einfüßige Aja, die donnernde Flut, die Schlange des Grundes höre meine Worte, die Viśve Devas und meine Herren[3])."

Für *samudráḥ* steht *ápaḥ samudríyaḥ* in 10, 65, 13:

„Die Pāvīravī, der Donner, der einfüßige Aja, der Träger des Himmels, Sindhu, die Wasser des Meeres, die Viśve Devas mögen meine Worte hören, Sarasvatī mitsamt den Liedern (und) der Puraṃdhī[4])."

In dem Mantra Kauś. 3, 3 werden die Wasser, das Meer und König Varuṇa zum Opfer gerufen[5]). Auch hier steht *āpaḥ samudraḥ* wohl im Sinne von *ápaḥ samudríyaḥ*.

Besonders gern wird *samudrá* gebraucht, um den größtmöglichen Umfang zu bezeichnen:

10, 89, 11: „Über die Nächte ragt Indra hinaus, der Stärker(?), über die Tage, über den Luftraum, über des Meeres Bereich, über die Weite des Windes, über das Ende der Erde, über die Sindhus, über die bewohnten Stätten[6])."

8, 12, 5: „Genieße dies (Loblied), du Liederfreund; es schwillt wie das Meer; Indra, durch alle Hülfen bist du groß geworden[7])."

---

[1]) *utá nó 'hir budhnyàḥ śṛṇotv ajá ékapāt pṛthivī́ samudráḥ.*

[2]) *śáṃ no ajá ékapād devó astu śáṃ nó 'hir budhnyàḥ śáṃ samudráḥ.*

[3]) *samudráḥ síndhū rájo antárikṣam ajá ékapāt tanayitnúr arṇaváḥ | áhir budhnyàḥ śṛṇavad vácāṃsi me víśve devā́sa utá sūráyo máma.*

[4]) *pā́vīravī tanyatúr ékapād ajó divó dhartā́ síndhur ā́paḥ samudríyaḥ | víśve devā́saḥ śṛṇavan vácāṃsi me sárasvatī sahá dhībhíḥ púraṃdhyā.*

[5]) *āpaḥ samudro varuṇaś ca rājā saṃpātabhāgān haviṣe juṣantām.*

[6]) *prā́ktúbhya índraḥ prá vṛdhó áhabhyaḥ prā́ntárikṣāt prá samudrásya dhāséḥ | prá vā́tasya práthasaḥ prá jmó ántāt prá síndhubhyo ririce prá kṣitíbhyaḥ.*

[7]) *imáṃ juṣasva girvaṇaḥ samudrá iva pinvate | índra víśvābhir ūtíbhir vavákṣitha.*

1, 8, 7: „Welcher am meisten Soma trinkende Bauch wie das Meer schwillt[1])."

1, 30, 3: „Wenn (die Somatränke) zum kräftigen Rausch zusammen(strömen), so nimmt er (Indra) ja dadurch in seinem Bauche einen Umfang an wie das Meer[2])."

In 6, 69, wo Indra-Viṣṇu aufgefordert werden, sich den Bauch mit Soma zu füllen[3]), werden sie in V. 6 „ein Meer, ein Soma haltendes Gefäß" genannt[4]).

8, 3, 4: „Dieser (Indra), von tausend Ṛṣis stark gemacht, hat sich wie das Meer ausgebreitet[5])."

Indra wird auch durch die Lieder wie das Meer:

1, 11, 1: „Den Indra machten alle Lieder wachsen, (so daß er) den Umfang des Meeres (hat)[6])."

Wie hier, so bezeichnet das Meer wahrscheinlich auch in 10, 58, 5 die äußerste Grenze der Erde: „Wenn dein Geist in die Meeresflut gegangen ist, weit fort, so holen wir ihn dir zurück, hier zu wohnen, zu leben[7])." Daß dem Dichter der Gedanke an das Weltmeer vorschwebte, macht V. 11 wahrscheinlich, wo *samudrám arṇavám* durch *párāḥ parāvátaḥ* „die fernsten Fernen" ersetzt ist; anderseits werden aber in den andern Strophen auch die Wasser, die Pflanzen usw. als Aufenthaltsorte des Geistes genannt. Deutlicher ist AV. 6, 105, 3: „Wie die Strahlen der Sonne schnell fortfliegen[8]), so fliege du, Husten, fort, den Strom des Meeres entlang[9])." In ähnlichen Beschwörungen wird das, was beseitigt werden soll, oft zu den fernsten Fernen gewünscht, und so bezeichnet *samudrá* hier sicherlich das ferne Weltmeer. Das ist noch einen Schritt weiter entfernt als der Rand der Erde, den der Husten nach der vorhergehenden Strophe entlang gehen soll[10]).

---

[1]) *yáḥ kukṣíḥ somapā́tamaḥ samudrá iva pínvate* (auf Indra bezüglich).
[2]) *sáṃ yán mádāya śuṣmína enā́ hy àsyodáre | samudró ná vyáco dadhé.*
[3]) *sómasya dasrā jaṭháram pṛṇethām*, V. 7.
[4]) *samudrá sthaḥ kalā́śaḥ somadhā́naḥ.*
[5]) *ayáṃ sahásram ṛ́ṣibhiḥ sáhaskṛtaḥ samudrá iva paprathe.*
[6]) *índraṃ víśvā avīvṛdhan samudrávyacasaṃ gíraḥ.*
[7]) *yát te samudrám arṇavám máno jagā́ma dūrakám | tát ta ā́ vartayāmasīhá kṣáyāya jīváse.*
[8]) Damit soll nur die Schnelligkeit ausgedrückt werden; vgl. V. 2 *yáthā bā́ṇaḥ súsaṃśitaḥ parāpátaty āśumát*, „wie ein gutgeschärfter Pfeil schnell fortfliegt".
[9]) *yáthā súryasya raśmáyaḥ parāpátanty āśumát | evā́ tváṃ kāse prá pata samudrásyā́nu vikṣarám.*
[10]) *evā́ tváṃ kāse prá pata pṛthivyā́ ánu saṃvátam.*

Bisweilen dient *samudrá* auch zum Ausdruck einer gewaltigen Wassermasse; so in der Beschwörung des Feuers 10, 142, 7[1]): „Dies ist der Sammelplatz der Wasser, die Behausung des Meeres. Schlag einen andern Weg als diesen ein; auf dem geh nach Belieben . . . Dies ist das Haus des Meeres[2])."

4. *samudrá* der Indische Ozean

Es ist nun aber nicht zu bestreiten, daß man an zahlreichen Stellen unter dem *samudrá* auch das wirkliche Meer, das die Küsten Indiens bespült, verstehen kann oder muß. Immer wieder wird gesagt, daß die Wasser, die Indra befreite, zum *samudrá* liefen:

1, 32, 2: „Wie brüllende Kühe eilig laufend, gingen die Wasser stracks zum Meere hinab[3])."

3, 36, 6: „Als die Ströme, dem Antrieb gemäß (?)[4]), vorwärts eilten, da gingen die Wasser wie auf einer Heerstraße zum Meere[5])."

6, 30, 4: „Du (Indra) entsandtest die Wasser zum Meere[6])."

8, 6, 13: „(Indra) trieb die Wasser zum Meere[7])."

8, 3, 10: „Dies, Indra, ist deine Stierkraft, mit der du die großen Wasser zum Meere entsandtest[8])."

2, 19, 3: „Der mächtige Indra, der Schlangentöter, trieb die Flut der Wasser zum Meere[9])."

6, 17, 12: „Du (Indra) triebest die tätigen (Wasser) nach unten zum Meere[10])."

1, 130, 5: „Du, Indra, entsandtest die Flüsse, um nach Wunsch zum Meere zu laufen[11])."

Die Vorstellung ist so gewöhnlich, daß der Dichter von 8, 12, 2 sogar von dem Rausche sprechen kann *yénā samudrám ávithā*, „mit dem du (Indra) dem Meere halfest[12])".

---

[1]) 10, 142, 7[ab] auch AV. 6, 106, 2 usw.

[2]) *apā́m idáṃ nyáyanaṃ samudrásya nivéśanam | anyáṃ kṛṇuṣvetáḥ pánthāṃ téna yāhi váśāṁ ánu || . . . samudrásya gṛhā́ imé.*

[3]) *vāśrā́ iva dhenávaḥ syándamānā áñjaḥ samudrám áva jagmur ā́paḥ.*

[4]) Steht *prasavā́ṃ yáthā* für *yáthāprasavam*?

[5]) *prá yát síndhavaḥ prasavā́ṃ yáthā́yann ā́paḥ samudrā́ṃ rathyèva jagmuḥ.*

[6]) *ávāsṛjo apó ácchā samudrám.* [7]) *apáḥ samudrám aírayat.*

[8]) *yénā samudrám ásṛjo mahír apás tád indra vṛ́ṣṇi te śávaḥ.*

[9]) *sá mā́hina índro árṇo apā́m praírayad ahíhā́cchā samudrám.*

[10]) *prā́rdayo nícīr apásaḥ samudrám.*

[11]) *tvā́ṃ vṛ́thā nadyà indra sártavé 'cchā samudrám asṛjo.*

[12]) Das Meer ist das gemeinsame Ziel, zu dem die Flüsse, durch Indra befreit, gesondert laufen: *prá jīráyaḥ sisrate sadhryàk pṛ́thak* 2, 17, 3.

Das Ziel der reinen lauteren Wasser ist das Meer[1]).

Auch in Vergleichen heißt es öfters, daß die Flüsse in den *samudrá* oder zum *samudrá* gehen:

9, 108, 16 *índrasya hárdi somadhā́nam ā́ viśa samudrám iva síndhavaḥ*;

1, 190, 7 *sáṃ yáṃ stúbho 'vánayo ná yánti samudráṃ ná sraváto ródhacakrāḥ*;

3, 46, 4 *índraṃ sómāsaḥ pradívi sutā́saḥ samudráṃ ná sraváta ā́ viśanti*;

6, 19, 5 *sáṃ jagmire pathyà ráyo asmin samudré ná síndhavo yā́damānāḥ*;

6, 36, 3 *samudráṃ ná síndhava ukthā́śuṣmā uruvyácasaṃ gíra ā́ viśanti*;

8, 6, 35 *índram ukthā́ni vāvṛdhuḥ samudrám iva síndhavaḥ*;

8, 92, 22 *ā́ tvā viśantv índavaḥ samudrám iva síndhavaḥ*;

9, 88, 6 *vṛ́thā samudráṃ síndhavo ná nī́cīḥ sutā́so abhí kalā́śā́m asṛgran*;

9, 107, 9 *samudráṃ ná saṃváraṇāny agman*;

8, 6, 4 *sám asya manyáve víśo víśvā namanta kṛṣṭáyaḥ | samudrā́yeva síndhavaḥ*;

8, 44, 25 *ágne dhṛtávratāya te samudrā́yeva síndhavaḥ | gíro vāśrā́sa īrate*;

3, 36, 7; 6, 19, 5 *samudréṇa* (6, 19, 5 *samudré ná*) *síndhavo yā́damānāḥ*;

8, 16, 2 *yásminn ukthā́ni ráṇyanti víśvāni ca śravasyà | apā́m ávo ná*[2]) *samudré*;

1, 71, 7 *agníṃ víśvā abhí pṛ́kṣaḥ sacante samudráṃ ná sravátaḥ saptá yahvī́ḥ*[3]);

mit Ergänzung von *síndhavaḥ* auch 1, 52, 4: *ā́ yám pṛṇánti diví sádmabarhiṣaḥ samudráṃ ná subhvàḥ svā́ abhíṣṭayaḥ*, „(Indra), den seine eigenen, im Himmel auf der Streu sitzenden[4]) kräftigen Hülfen erfüllen wie (die Flüsse) das Meer)“;

Indra nimmt die Somatränke infolge seiner Breite auf wie die Meeresflut die Flüsse: 1, 55, 2 *só arṇavó ná nadyàḥ samudríyaḥ práti gṛbhṇāti víśritā várīmabhiḥ*.

---

[1]) *samudrā́rthā yā́ḥ śúcayaḥ pāvakā́s tā́ ápaḥ* 7, 49, 2.

[2]) *ávo ná* unverständlich; Oldenberg will *ápo* lesen.

[3]) Vielleicht geht auf den Vergleich auch 5, 44, 9 *samudrám āsām áva tasthe agrimā́*.

[4]) Wörtlich, wie Oldenberg gesehen hat, „deren Streu der Sitz im Himmel ist“.

Dasselbe wird in 3, 33, 2 von Vipāś und Śutudrī gesagt, also zwei Flüssen, deren letztes, wenn auch nicht unmittelbares Ziel der Indische Ozean ist[1]). Daß *samudrá* hier oder sonst irgendwo den Indus bezeichne, wie Vivien de St. Martin und Zimmer annehmen, läßt sich jedenfalls nicht beweisen. 7, 95, 2 heißt es von der Sarasvatī, daß sie allein von den Flüssen von den Bergen bis zum Meere gehe[2]). Es mag zunächst dahingestellt sein, welcher Fluß hier unter der Sarasvatī zu verstehen ist; man wird aber Pischel-Geldner zugestehen müssen, daß der *samudrá* hier den Anspruch erheben kann, als das wirkliche Meer betrachtet zu werden. Auch 5, 85, 6, wo es als ein Zauberwerk des Varuṇa gerühmt wird, daß die Flüsse (*avánayaḥ*) den einen *samudrá* nicht mit Wasser füllen, läßt sich für eine gewisse Kunde der Ṛṣis von dem Meere geltend machen.

Man könnte sich weiter für die Kenntnis des Meeres auf 5, 55, 5 berufen: „Ihr, Maruts, treibt aus dem Meer den Regen herauf und laßt (ihn dann) regnen, ihr Naßreichen[3])." Genauer noch wird der Vorgang in zwei Stellen des AV. geschildert; AV. 4, 15, 5 „Treibt aus dem Meer, ihr Maruts, das Naß . . . möget ihr (es) aufsteigen machen. Des brüllenden naßversehenen großen Stieres blökende (Kühe), die Wasser mögen die Erde erfreuen[4])"; und AV. 4, 27, 4 „Die Wasser bringen sie aus dem Meer zum Himmel hinauf, sie, die (sie) vom Himmel auf die Erde ausgießen. Die Maruts, die, über die Wasser gebietend[5]), dahin gehen, die mögen uns von der Not erlösen[6])." In der folgenden Strophe (AV. 4, 27, 5) heißt es noch deutlicher: „die, über die Wasser gebietend, es regnen lassen[7])." Dazu stellt sich dann noch der Spruch Kauś. 3, 3, der bei der Wassersprengung vorgeschrieben ist: „Von Indra angewiesen, von Varuṇa angetrieben, mögen sie die Wasser aus dem Meere in den Himmel hinaufbringen; von Indra angewiesen, von Varuṇa angetrieben, mögen sie die Herrlichkeit aus dem Himmel auf die Erde

---

[1]) *índreṣite prasavám bhikṣamāne ácchā samudráṃ rathyèva yāthaḥ.*

[2]) *ékācetat sárasvatī nadīnāṃ śúcir yatī́ giríbhya á samudrā́t.*

[3]) *úd īrayathā marutaḥ samudrató yūyáṃ vṛṣṭíṃ varṣayathā purīṣiṇaḥ.*

[4]) *úd īrayata marutaḥ samudratás tveṣó arkó nábha út pātayātha | maharṣabhásya nádato nábhasvato vāśrā́ ápaḥ pṛthivíṃ tarpayantu. — tveṣó arkó* dürfte wohl verderbt sein. *nábhas* ist zwar häufig das *varṣyàṃ nábhaḥ* (5, 83, 3); ich bezweifle aber, daß wir das Recht haben, es im Veda direkt mit „Wolke" zu übersetzen.

[5]) *īś* mit Instr. so wie *patyate* 3, 54, 15. Vgl. Delbrück, Altind. Syntax 133, Vergl. Syntax 248 f.

[6]) *apáḥ samudrā́d dívam úd vahanti divás pṛthivíṃ abhí yé sṛjánti | yé adbhír īśānā marútaś cáranti té no muñcantv áṃhasaḥ.*

[7]) *yé adbhír īśānā marúto varṣáyanti.*

herbeibringen[1])". Das *úd* von *úd īrayata* oder *īrayathā*, *út pātayātha*, *úd vahanti* macht es zweifellos, daß man sich den Samudra, aus dem das Wasser gehoben wird, als etwas unten befindliches, also als den irdischen Ozean zu denken hat, und spätere Zeugnisse bestätigen das. Die spätere Kosmologie kennt ein System von sieben Winden, das Mbh. 12, 328 ausführlich dargestellt wird[2]). Der dritte dieser Winde ist der Udvaha, von dessen Tätigkeit es V. 39f. heißt: „Der Wind, der aus den vier Meeren das Wasser an sich nimmt, und nachdem er das Wasser heraufgenommen hat, es den Wolken im Luftraum gibt; der, wenn er die Wolken mit Wasser versehen hat, sie dem Parjanya übergibt, das ist der dritte stärkste Wind, Udvaha mit Namen[3])." Der Unterschied zwischen der vedischen und der mittelalterlichen Anschauung ist rein äußerlich und nur eine Folge der späteren Systematisierung. Die Tätigkeit, die im Veda den Maruts im allgemeinen zugeschrieben wird (*úd vahanti*), ist hier auf den einen Udvaha beschränkt. Im übrigen haben jene sieben Winde sogar im Mbh. noch ihren mythologischen Charakter bewahrt; V. 53 werden sie die Söhne der Aditi, *aditeḥ putrā mārutāḥ*, genannt.

Aus diesen Vorstellungen heraus wird auch der Anfang des großen Regenliedes, AV. 4, 15, 1, klar: „Zusammen aufsteigen sollen die mit Naß versehenen Himmelsgegenden; die Wolken, vom Winde getrieben, sollen zusammenkommen[4])." Die Strophe beschreibt die Vorgänge genau in der zeitlichen Reihenfolge; die „mit Naß versehenen Himmelsgegenden" stehen hier für die „Ozeane in den vier Himmelsgegenden". Auch hier bietet sich sofort die Analogie aus späterer Zeit dar. Wie in der vedischen Strophe auf das *samútpatantu* das *sáṃ yantu* folgt, so folgt in dem erwähnten

---

[1]) *'indrapraśiṣṭā varuṇaprasūtā āpaḥ samudrād divam ud vahantu | indrapraśiṣṭā varuṇaprasūtā divas pṛthivyāḥ śriyam ā vahantu.* — Statt *pṛthivyāḥ* ist offenbar *pṛthivyām* zu lesen.

[2]) Die Namenliste auch Hariv. 12787f.

[3])
yaś caturbhyaḥ samudrebhyo vāyur dhārayate jalam
uddhṛtyādadate cāpo jīmūtebhyo 'mbare 'nilaḥ
yo 'dbhiḥ saṃyojya jīmūtān parjanyāya prayacchati
udvaho nāma baṃhiṣṭhas tṛtīyaḥ sa sadāgatiḥ

Ich habe übersetzt, als ob *uddhṛtya dadate* dastünde. Der Lesart *uddhṛtyādadate*, die aber in allen Ausgaben steht, vermag ich keinen Sinn abzugewinnen.

[4]) *samútpatantu pradíśo nábhasvatīḥ sám abhrāṇi vātajūtāni yantu.* Die zweite Hälfte der Strophe ist mit der zweiten Hälfte der vorher angeführten Str. 5 identisch.

Windsystem auf den Udvaha als vierter Wind der Saṃvaha[1]): „Durch den vielfach zusammengeführt die Sonderwolken geballte Wolken werden, die Anstalten machen, den Regen zu entsenden; durch den zusammengeballt und bewegt sie ‚Brüller der Brüllenden' und zur Erhaltung zusammengekommen ‚Regner' werden, das ist der vierteWind, Saṃvaha mit Namen, der die Berge zerschmettert."

Nun hat Hillebrandt gewiß recht, wenn er die Zeit, in der die Maruts tätig sind, als die Periode des Südwestmonsuns bestimmt, wenn die Wolkenmassen vom Indusdelta nach Nordosten getrieben werden, bis sie sich an den Vorbergen des Himālaya entladen. Mit dem *samudrá* könnte hier also sehr wohl das Arabische Meer gemeint sein. Allzu sicher dürfen wir dessen allerdings nicht sein. Gerade die aus dem Epos angeführten Stellen zeigen, wie eng sich im indischen Denken Realitäten mit mythischen Vorstellungen verschlingen; hier sind es ja gerade wieder die vier mythischen Weltozeane, aus denen der Udvaha-Wind das Naß emporhebt.

Eine feste Linie zwischen dem mythischen Weltozean und dem wirklichen Meere läßt sich überhaupt nicht ziehen, weil der Inder niemals zwischen den beiden geschieden hat wie etwa der homerische Grieche den *ὠκεανός* von dem *πόντος*, *πέλαγος*, *ἅλς*, *θάλαττα* unterscheidet, sondern stets den indischen Ozean als einen Teil des mythischen Weltozeans angesehen hat. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur die prachtvolle Schilderung des Meeres im dreizehnten Gesang des Raghuvaṃśa zu lesen. Gewiß, das Meer, das Rāma der Sītā zeigt, ist der Indische Ozean; es ist zugleich aber auch das mythische Weltmeer, auf dem Puruṣa am Ende der Zeit schlafend liegt, in das sich die Berge vor Indras Donnerkeil flüchten und aus dem der Ureber die Erde heraushob. Müssen wir diese Mischung von Realität und Mythus für den klassischen Dichter anerkennen, so werden wir sie erst recht für die ṛgvedischen Ṛṣis annehmen müssen. Mögen sie immerhin eine Kunde von dem Indischen Ozean gehabt haben; mit eigenen Augen wird kaum einer von ihnen das Meer gesehen haben, das mehr als tausend Kilometer von dem eigentlichen Schauplatz der Lieder entfernt liegt. Was die Ṛṣis von dem Meere zu sagen haben, ist herzlich wenig,

---

[1]) V. 41 ff.:

samuhyamānā bahudhā yena nītāḥ pṛthagghanāḥ |
varṣamokṣakṛtāraṃbhās te bhavanti ghanā ghanāḥ ||
saṃhatā yena cāviddhā bhavanti nadatāṃ nadāḥ |
rakṣaṇārthāya saṃbhūtā meghatvam upayānti ca || . . .
caturthaḥ saṃvaho nāma vāyuḥ sa girimardanaḥ ||

und das Wenige so farblos, daß Zimmer gewiß recht hat, wenn er ihnen eine auf eigene Anschauung gegründete Kenntnis des Meeres abspricht. Der *samudrá* ist tief[1]), er ist feucht[2]); er bietet keinen Halt, keine Stelle zum Stehen oder Anfassen[3]); er ist in Bewegung ebenso wie der Wind und der Wald[4]). Das ist alles. Nirgends wird, wie schon Zimmer bemerkt hat, die auffallende Erscheinung von Ebbe und Flut erwähnt, nirgends, wie wir hinzufügen können, die Salzigkeit des Meeres, und doch sind das gerade Dinge, deren Anführung wir erwarten sollten, wo von den Wunderwerken dieses oder jenes Gottes die Rede ist.

Ganz unhaltbar aber erscheint mir, was man seit Wilson zum Beweise einer Seeschiffahrt und eines Seehandels in ṛgvedischer Zeit angeführt hat. In einem Uṣasliede heißt es (1, 48, 3): „Aufgeleuchtet ist die Uṣas, und sie wird auch jetzt aufleuchten, die Göttin, die Wagen in Bewegung setzend, die sich an ihre Herfahrten halten[5]) wie die Preis Erstrebenden im Meere[6])." Sāyaṇa sieht in den Wagen die Wagen, die auf Erden am Morgen in Bewegung gesetzt werden[7]). Die *śravasyávaḥ* sind nach ihm diejenigen, die nach Geldgewinn verlangend im Meere die Schiffe in Bewegung setzen[8]).

Mit Ausnahme von Caland-Henry[9]), deren Auffassung der Strophe mir unmöglich zu sein scheint, haben sich alle Übersetzer Sāyaṇa angeschlossen. Ludwig meint, daß der Vergleich auf die Schiffer gehe, die des Nachts still gelegen haben oder mit gerefften Segeln gefahren sind; Geldner übersetzt die zweite Hälfte: „die auf ihr Kommen gewartet haben wie die auf Ruhmestaten ausgehenden (Seefahrer) auf die Meeresflut." Er hält es für möglich, daß *samudré* prägnant im Sinne des späteren *samudravelāyām* stände: „Dann wäre der Parallelismus vollständig, denn die Flutzeit ist für

---

[1]) 7, 33, 8 *samudrásyeva mahimā́ gabhīráḥ.*

[2]) 1, 116, 4 *samudrásya . . . ārdrásya.*

[3]) 1, 116, 5 *anārambhaṇé . . . anāsthāné agrabhaṇé samudré.*

[4]) 5, 78, 8 *yáthā váto yáthā vánaṃ yáthā samudrá éjati.* Im AV. (6, 142, 2) wird gewünscht, daß die Gerste „unerschöpflich" sein möge wie der Ozean (*samudrá ivaidhy ákṣitaḥ*).

[5]) Ludwig vergleicht 9, 35, 6 *víśvo yásya vráte jáno dādhā́ra.* Der Sinn scheint zu sein: die auf ihr Kommen warten.

[6]) *uvā́soṣā́ ucchā́c ca nú devī́ jīrā́ ráthānām | yé asyā́ ācáraṇeṣu dadhriré samudré ná śravasyávaḥ.*

[7]) *uṣaḥkāle hi rathāḥ preryante.*

[8]) *śravasyavo dhanakāmāḥ samudre na yathā samudramadhye nāvaḥ sajjīkṛtya prerayanti tadvat.*

[9]) L'Agniṣṭoma, p. 444.

den Seefahrer dasselbe, wie für Wagenfahrer der Morgen, das Signal zur Ausfahrt.“ Es ist mir einigermaßen zweifelhaft, ob für die altindische Schiffahrt, die doch sicherlich keine tiefgehenden Ozeanfahrer kannte, die Beobachtung der Gezeiten eine Rolle spielte, allein davon ganz abgesehen glaube ich gar nicht, daß in dem Vergleich von Seefahrern die Rede ist. *śravasyú* erscheint als Beiwort nicht nur von Personen, sondern auch von Strömen, Rennpferden und Wagen[1]). Ebenso wird *śravasyá* und *śravasy* in Verbindung mit Rossen und Wagen gebraucht[2]). Nun werden wir später sehen, daß die Uṣas ihre Fahrt aus dem himmlischen Meer antritt; nach V. 7 desselben Liedes kommt sie mit hundert Wagen[3]). Ich möchte daher *samudré na śravasyávaḥ* auf die Wagen beziehen, die in dem himmlischen Meere genau so auf den Beginn der Fahrt der Uṣas warten wie die Wagen der Menschen auf der Erde.

Ebensowenig kann 1, 56, 2 beweisen, wo von Indra gesagt wird: *táṃ gūrtáyo nemanníṣaḥ párīṇasaḥ samudráṃ ná saṃcáraṇe saniṣyávaḥ*. Nach Graßmann kommen die Loblieder zu Indra zusammen „wie Gewinnsüchtige zum Meere, wenn sie zusammenfahren“, nach Zimmer „wie Beutelustige beim Befahren des Samudra“, nach Geldner sollen sie sich ihm zuwenden „wie die Gewinnsuchenden auf ihrer Fahrt dem Meere“. Ludwig verbindet *párīṇasaḥ* mit *samudrám*; die Preislieder sind „der Fülle Meer gleichsam bei seiner Erreichung zu gewinnen begierig“, eine meines Erachtens unmögliche Konstruktion. Das *sam* von *saṃcáraṇe* scheint mir deutlich darauf hinzuweisen, daß von einem Zusammenkommen oder Zusammenfließen die Rede ist. Nun wird von den Göttern öfter gesagt, daß die Lieder bei ihnen zusammenströmen wie die Flüsse im Meer[4]). Wenn in unserer Strophe in dem Vergleiche von einem Zusammenkommen in Verbindung mit dem Meere gesprochen wird, so liegt es doch am nächsten, daß auch hier die an Indra gerichteten

---

[1]) 1, 125, 4 *śravasyávo ghṛtásya dhā́rāḥ*; 9, 10, 1; 9, 66, 10 *árvanto ná śravasyávaḥ*; 9, 87, 5 *śravasyávo ná pṛtanā́jo átyāḥ*; 5, 56, 8 *ráthaṃ nú mā́rutaṃ vayáṃ śravasyúm ā́ huvāmahe*.

[2]) 9, 96, 16 *abhí vā́jaṃ sáptir iva śravasyā́bhí vāyúm abhí gā́ deva soma*; 6, 46, 13 *yád indra sárge árvataś codáyāse . . . śyenā́m̐ iva śravasyátáḥ*; 5, 37, 3 *ā́sya śravasyād rátha ā́ ca ghoṣāt*.

[3]) *śatáṃ ráthebhiḥ subhágoṣā́ iyáṃ ví yāty abhí mā́nuṣān*.

[4]) 1, 190, 7 von Bṛhaspati: *sáṃ yáṃ stúbho 'vánayo ná yánti samudráṃ ná sravā́to ródhacakrāḥ*; 8, 44, 25 von Agni: *ágne dhṛtávratāya te samudrā́yeva síndhavaḥ | gíro vāśrā́sa īrate*; 6, 36, 3 von Indra: *samudráṃ ná síndhava ukthā́śuṣmā uruvyácasaṃ gíra ā́ viśanti*.

Lieder mit Flüssen verglichen sind, die im Meer zusammenkommen. Daß in dem Vergleiche „die Flüsse" als Subjekt ergänzt werden kann, zeigt 1, 52, 4: „den die eigenen mächtigen Hülfen, die im Himmel auf dem Barhis sitzen, erfüllen wie (die Flüsse) das Meer[1])." Und daß die Lieder *sanişyávaḥ* genannt werden können, bedarf kaum des Beweises. 8, 92, 15 wird die personifizierte *sániṣṭhā dhíḥ*, 10, 7, 4 werden die *dhíyaḥ sánutrīḥ* erwähnt. Ich möchte daher die Strophe übersetzen: „Zu ihm (sollen) die Loblieder (zusammenkommen), unter Leitung strebend (?), vollzählig[2]), nach Gewinn verlangend, wie (die Flüsse) beim Zusammenströmen zum Meer."

Der Pāda 1, 56, 2^b erscheint noch einmal in 4, 55, 6[3]). Das Lied ist, wie Geldner bemerkt, vielfach aus andern zusammengestoppelt, und da der Pāda sich hier im Metrum abhebt, hat schon Oldenberg die Vermutung ausgesprochen, daß er aus 1, 56, 2 übernommen ist. Geldner übersetzt die Strophe: „Nun soll (der Sänger euch), ihr beiden Welten nebst dem Ahi budhnya preisen, ihr beiden Göttinnen mit den lieben Wassergottheiten. Wie die Gewinnsüchtigen auf gemeinsamer Fahrt das Meer, so haben sie die Flüsse, die wie der heiße Trank brodeln, entdeckt." Geldner meint, die zweite Hälfte der Strophe beziehe sich wohl auf das Vordringen der Arier durch das Fünfstromland. Es mag dahingestellt sein, wie weit auf dieses historische Ereignis in den von Geldner angeführten Stellen Bezug genommen wird; daß *ápa vran* in diesem Sinne von der „Entdeckung" der Flüsse wie des Meeres gebraucht sein sollte, halte ich für ausgeschlossen. Auch glaube ich nicht, daß der Dichter die Flüsse „wie der heiße Trank brodelnd" hätte nennen können, und schließlich vermisse ich bei der Geldnerschen Auffassung jeden Gedankenzusammenhang zwischen der ersten und der zweiten Hälfte der Strophe. Bedenkt man, daß in der ersten Hälfte zu einem Preise der beiden Welten in Verbindung mit den Wassergottheiten aufgefordert wird (*stuvītá*), so wird es doch wahrscheinlich, daß in der zweiten Hälfte ein Beispiel für den Erfolg eines solchen *stóma* gegeben wird, daß also *samudrám̐ ná saṃcáraṇe sanişyávaḥ* sich ebenso wie in 1, 56, 2 auf die Lieder bezieht. Wenn es dann

---

[1]) *ā́ yám pṛṇánti diví sádmabarhiṣaḥ samudrám̐ ná subhvàḥ svā́ abhíṣṭayaḥ.*

[2]) Geldner fragt, ob *nemann iṣaḥ* zu trennen sei; *neman* zu *nam* wie *neśat* zu *naś*. Dann wäre zu übersetzen: „die Loblieder, die vollzähligen Labungen sollen sich ihm zuwenden".

[3]) *nú rodasī áhinā budhnyèna stuvītá devī ápyebhir iṣṭaíḥ | samudrám̐ ná samcáraṇe sanişyávo gharmásvaraso nadyò ápa vran.*

von den Liedern heißt, daß sie *nadyò ápa vran*, so wird der Sinn der Worte doch ein ähnlicher sein wie in 4, 2, 16, wo von den Lieder vortragenden Ahnen (*pitáraḥ . . . ukthaśáśaḥ*) gesagt wird: *kṣámā bhindánto aruṇír ápa vran*, „den Boden spaltend deckten sie die Rötlichen auf". Das bezieht sich allerdings auf die Aufdeckung der Kühe oder der Morgenröten, aber auch im Valamythos wird ein paar Mal von der Befreiung der Wasser und der Flüsse durch die Uśij gesprochen, am deutlichsten in 7, 90, 4: „Die Uśij öffneten sogar die Rinderhöhle; ihre Wasser fließen von alters her[1])." Die Aufdeckung erfolgte, wie wir später sehen werden, durch Lieder in Verbindung mit Opfern. Ich halte es daher für das Wahrscheinlichste, daß in unserer Strophe *gharmásvarasaḥ* auf die das Gharma-Opfer begleitenden Lieder geht. Was die zweite Hälfte der Strophe besagen will, scheint danach zu sein: „Die beim Gharma ertönenden (Preislieder) haben, nach Gewinn verlangend, die Flüsse aufgedeckt, (zu ihnen hinströmend) wie (die Ströme) beim Zusammenströmen zum Meer (hinströmen)."

Ganz anders geartet ist die Stelle, auf die sich Bühler zum Beweise des Bestehens einer Schiffahrt auf dem Indischen Ozean in der ältesten vedischen Zeit beruft. In 1, 116, 5, einer der zahlreichen Stellen, wo auf die Errettung des Bhujyu durch die Aśvins angespielt wird, heißt es, daß sie ihn heimfuhren, nachdem er *śatáritrāṃ návam* bestiegen hatte, die „hundertrudrige Galeere", wie Bühler übersetzt. Hätten die ṛgvedischen Inder wirklich Schiffe mit hundert Rudern gekannt, so würde das Seeschiffahrt, wenn auch nicht beweisen, so doch immerhin wahrscheinlich machen. Aber wir dürfen doch nicht außer Acht lassen, daß dieses Schiff ein Zauberschiff ist. In demselben Liede heißt es V. 3, daß die Aśvins ihren Schützling auf beseelten, im Luftraum schwimmenden, vom Wasser sich fernhaltenden Schiffen fuhren[2]); gleich darauf, V. 4, fahren sie ihn auf drei beflügelten Wagen mit hundert Füßen und sechs Rossen[3]). Ich vermag zwischen diesen Vehikeln keinen Unterschied zu erkennen. Wer auf Grund von V. 5 behauptet, daß die ṛgvedischen Inder „hundertrudrige Galeeren" bauten, der muß auf Grund von V. 3 und 4 auch annehmen, daß sie hundertfüßige

---

[1]) *gávyaṃ cid ūrvám uśíjo ví vavrus téṣām ánu pradívaḥ sasrur ápaḥ.* — Genaueres über die Vermischung des Vṛtra- und des Vala-Mythos später.

[2]) *naubhír ātmanvátībhir antarikṣaprúdbhir ápodakābhiḥ.* Ähnlich wird das Fahrzeug in 1, 182, 5 ein beseeltes, mit Flügeln versehenes Boot (*plavám ātmanvántam pakṣíṇam*) genannt.

[3]) *tribhí ráthaiḥ śatápadbhiḥ ṣáḷaśvaiḥ.*

Wagen konstruierten und Luftschiffe modernsten Typs obendrein. Daß außerdem alles, was wir über den Schauplatz der Errettung erfahren, dagegen spricht, daß es der Indische Ozean war — etwas, was Bühler als „natürlich" ansieht — soll nachher gezeigt werden. Ob man wirklich auf Grund dieses Materiales das Recht hat, von Seeschiffahrt und Seehandel in ṛgvedischer Zeit zu sprechen, dürfte wohl manchem gleich mir recht zweifelhaft erscheinen[1]).

5. Der Himmelsozean

Nun ist aber die Bedeutung von *samudrá* mit der Feststellung, daß es das die Erde umfließende Meer oder das Meer an Indiens Küsten ist, nicht erschöpft. In 7, 6, 7 ist von zwei Meeren die Rede, die nicht zu dem System der vier Meere gehören können: „Der Gott Vaiśvānara hat die auf dem Boden ruhenden Schätze beim Aufgang der Sonne an sich genommen, aus dem diesseitigen Meer, aus dem jenseitigen hat Agni (sie) genommen, aus dem Himmel (und) aus der Erde[2])." *ávara* und *pára* sind hier offenbar als „der obere" und „der untere" zu verstehen wie in 1, 164, 17. 18, wo *aváḥ páreṇa pará enávareṇa* „unterhalb des jenseitigen, jenseits dieses unteren" die Grenze zwischen dem himmlischen und dem irdischen Weltraum bezeichnet, oder in MS. 1, 3, 5; KS. 4, 1; TS. 1, 4, 3, 1; VS. 7, 5 *sajoṣā devair* (VS. *sajūr devebhir*) *avaraiḥ paraiś ca*, „vereint mit den unteren und den oberen, d.h. den auf der Erde und im Himmel weilenden Göttern". Sonst wird von dem „beiderseitigen Gut" gesprochen, über das Agni oder Indra verfügt[3]); in 10, 120, 7 wird Indra gerühmt: „Dies diesseitige und jenseitige (Gut) legst du nieder in dem Hause, in dem du mit (deiner) Hilfe hilfreich bist[4])." Das beiderseitige, das diesseitige und das jenseitige, Gut sind die Schätze der ganzen Welt; die gleichen sind in unserer Strophe als die Schätze aus dem oberen und dem unteren

---

[1]) Vivien de Saint Martin, Étude sur la géographie du Véda, p. 10ff.; Ludwig, Die Nachrichten des Ṛg- und Atharvaveda, S. 20ff.; Lassen, Indische Altertumskunde I² 650ff.; M. Müller, Rig-Veda-Sanhita I, p. 44ff.; Zimmer, Altindisches Leben, S. 21ff.; Pischel-Geldner, Ved. Studien I, S. XXIII; Bühler, Indische Paläographie, S. 17f.

[2]) *ā́ devó dade budhnyā̀ vásūni vaiśvānará úditā sū́ryasya | ā́ samudrā́d ávarād ā́ párasmād ā́gnír dade divá ā́ pṛthivyā́ḥ.*

[3]) 2, 9, 5 *ubhā́yaṃ te ná kṣīyate vasavyám*; 6, 19, 10 *ī́kṣe hí vásva ubhā́yasya rājan.*

[4]) *ní tád dadhiṣé 'varam páraṃ ca yásminn ávithāvasā duroṇé.* — In AV. 5, 2, 6 ist *ávaram páraṃ ca* durch *ávare páre ca* ersetzt, was wohl von dem geringeren und dem besseren Meer zu verstehen ist.

Meer, aus Himmel und Erde bezeichnet. Zu dem vollständigen Weltbild gehört also auch das obere, d.h. das himmlische Meer.

Deutlich tritt die Vorstellung von dem himmlischen Meer in AV. 11, 3, 20 zutage, wo von der mystischen Reisschüssel gesagt wird: „in die das Meer, der Himmel, die Erde, die drei, eines unter dem andern, gesetzt sind[1])." Von dem Meer im Himmel wird in 1, 159, 4 gesprochen, wo die kosmogonische Tätigkeit der Sänger der Vorzeit geschildert wird: „Immer neuen Faden spannen die glänzenden Seher im Himmel inmitten des Meeres aus[2])." — Beim Brahmodya, das zwischen dem Adhvaryu und dem Hotṛ beim Aśvamedha stattfindet, lautet nach Aś. Śr. 10, 9, 2 eine Frage: „Welcher Teich ist dem Meere gleich?" Und die Antwort lautet: „Der Himmel ist ein Teich, der dem Meere gleicht[3])."

AV. 1, 13 ist an eine Göttin gerichtet, der Blitz, Donner und ein Stein (*áśman*), den sie auf den Unfrommen schleudert, zugeteilt werden (V. 1). Von ihr wird in V. 3 gesagt: „Wir kennen deine höchste Stätte, die verborgen ist. In das Meer bist du niedergetaucht als Nabel[4])." Sāyaṇa bemerkt seiner Gewohnheit gemäß zu *samudrá*: *antarikṣanāmaitat*, und Whitney übersetzt es durch „[cloud]-ocean"; die verborgene, höchste Stätte ist aber auch hier das unsichtbare himmlische Meer[5]).

Eine andere Bezeichnung des himmlischen Meeres ist „die Flut des Himmels": 3, 22, 3 „Agni, du gehst zu der Flut des Himmels[6])"; 8, 26, 17 „Wenn ihr euch dort an des Himmels Flut oder im Hause der Labung berauschet, höret mich, ihr unsterblichen (Aśvins)[7])." Die Strophe ist eine Parallele zu 8, 10, 1, die beweist, daß dort mit dem *samudrá* nur das himmlische Meer gemeint sein kann: „wenn ihr im *dīrghápraśadman* oder wenn ihr dort im Lichtraum des Himmels oder wenn ihr in dem über dem Meer hergerichteten Hause seid, kommt von dort her, ihr Aśvins[8])."

---

[1]) *yásmint samudró dyaúr bhūmis tráyo 'varaparáṃ śritāḥ.*

[2]) *návyaṃnavyaṃ tántum á tanvate divi samudré antáḥ kaváyaḥ sudītáyaḥ.* — Daß *samudrá* das himmlische Meer in 7, 88, 3 ist, wird später gezeigt werden.

[3]) *kiṃ samudrasamaṃ saraḥ? dyauḥ samudrasamaṃ saraḥ.*

[4]) *vidmá te dhāma paramáṃ gúhā yát samudré antár níhitāsi nábhiḥ.*

[5]) Ein himmlisches Meer ist auch das Meer, an oder auf dessen Höhe Indra weilt (8, 12, 17; 8, 34, 13; 8, 97, 5). Wir werden darauf später zurückkommen.

[6]) *ágne divó árṇam ácchā jigāsi.*

[7]) *yád adó divó arṇavá iśó vā mádatho gṛhé śrutám in me amartyā.*

[8]) *yát sthó dīrghápraśadmani yád vādó rocané diváḥ | yád vā samudré ádhy ākṛte gṛhé 'ta á yātam aśvinā.*

Gelegentlich wird auch *salilá* zur Bezeichnung der Himmelsflut gebraucht. 7, 49, 1 wird von den Wassern der Flüsse, die aus den Himmelsfluten stammen, gesagt: „Sie, deren Oberster das Meer ist, gehen sich läuternd aus der Mitte der Flut, ohne zu rasten[1])." Hier hat offenbar das Danebenstehen von *samudrá* dazu geführt, für das himmlische Meer einen andern Ausdruck zu wählen. Im ṚV. steht *salilá* noch einmal in diesem Sinne in 1, 164, 41: „Die Büffelkuh hat gebrüllt, Fluten schaffend, einfüßig, zweifüßig, vierfüßig, achtfüßig, neunfüßig geworden, tausendsilbig im höchsten Himmel[2])." Auf dem Rücken der Flut — *salilásya pṛṣṭhé* — ist der unerschöpfliche Quell, den die Väter verehren, AV. 18, 4, 36. AV. 18, 3, 8 wird der Verstorbene aufgefordert: „Steh auf! geh fort! laufe fort! mache dir eine Wohnung in der Flut als (deinem) Sitze[3])." Bisweilen wird *salilá* dem *samudrá* hinzugefügt, so in einem Mantra, mit dem bei Baudhāyana die Väter beim Śrāddha eingeladen werden[4]): „Zu mir sollen die Väter auf den Götterpfaden kommen von der himmlischen Meeresflut[5])." Auch AV. 4, 15, 11 wird der Regen spendende Prajāpati „von der Meeresflut die Wasser entsendend[6])" genannt[7]).

Von einem oberen Meere ist auch die Rede in dem Liede, in dem die Regengewinnung des Devāpi geschildert wird, 10, 98, 5. 6[8]): „Der Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa, der Ṛṣi, zum Hotṛ-Werke sich niedersetzend, Devāpi, der sich auf das Wohlwollen der Götter verstand,

---

[1]) *samudrájyeṣṭhāḥ salilásya mádhyāt punānā́ yanty ániviśamānāḥ.*

[2]) *gaurī́r mimāya salilā́ni tákṣaty ékapadī dvipádī sā́ cátuṣpadī | aṣṭā́padī návapadī babhūvúṣī sahásrākṣarā paramé vyòman.*

[3]) *út tiṣṭha préhi prá dravaúkaḥ kṛṇuṣva salilé sadhásthe.* — Andere Stellen, wo *salilá* das Himmelsmeer ist, in dem sich Sonne und Mond bewegen, werden später besprochen werden. Im ŚBr. wird *salila* auch ein paarmal für den die Erde umgebenden Ozean gebraucht: ŚBr. 3, 6, 2, 4 *asya salilasya pāre 'śvaḥ śveta sthānau sevate*; 13, 7, 1, 15 *upamaṅkṣyati syā salilasya madhye* (= Ait. Br. 8, 21, 10, mit Var. ŚŚ. 16, 16, 3). Bildlich ist *salilá* in AV. 17, 1, 29 gebraucht: *mā́ mā prā́pad pāpmā́ mótā mṛtyúr antár dadhe 'háṃ saliléna vācáḥ*, „Möge nicht Übel mich erreichen noch der Tod; mit einem Meer der Rede sperre ich (sie) ab"; vgl. 10, 18, 4 *antár mṛtyúṃ dadhatām párvatena.*

[4]) Caland, Ahnenkult, S. 259.

[5]) *ā mā gantu pitaro devayānān samudrāt salilāt suvargāt.*

[6]) *salilā́d ā́ samudrā́d ā́pa īráyan.*

[7]) Genaueres später.

[8]) *ārṣṭiṣeṇó hotrám ṛ́ṣir niṣī́dan devā́pir devasumatíṃ cikitvā́n | sá úttarasmād ádharaṃ samudrám apó divyā́ asṛjad varṣyà̀ abhí || asmín samudré ádhy úttarasminn ā́po devébhir nívṛtā atiṣṭhan | tā́ adravann ārṣṭiṣeṇéna sṛṣṭā́ devā́pinā préṣitā mṛkṣíṇīṣu.*

der ließ aus dem oberen zum unteren Meere die himmlischen Regenwasser los. In diesem oberen Meere[1]) standen die Wasser, von den Göttern zurückgehalten. Die liefen, losgelassen von dem Sohne des Ṛṣṭiṣeṇa, entsandt von Devāpi in die (oder auf die) *mṛkṣíṇī*[2])." Dazu gehört noch aus dem an Agni gerichteten Schlußgebet V. 12[3]): „Aus diesem Meer des hohen Himmels[4]) entsende uns hierher die Fülle der Wasser." Unter dem *úttara samudrá* versteht Sāyaṇa das Luftmeer[5]). Die Erklärung beruht auf Nigh. 1, 3, wo *samudráḥ* unter den *antarikṣanāmāni* aufgeführt wird. Sie ist dann vielfach auch von modernen Erklärern angenommen worden; auch sie sprechen von einem Luft- oder Wolkenmeer. Damit wird in die vedischen Lieder eine rationalistische Anschauung hineingetragen, die den Dichtern fremd war. Von einem Wolkenmeer wissen sie nichts. Wenn in 6, 58, 3 die Schiffe des Pūṣan genannt werden „deine Schiffe, o Pūṣan, die im Meere, die goldenen, die im Luftraum dahingehen[6])", so beweist das keineswegs, daß *samudrá* hier das Luftmeer ist. Pūṣans Schiffe sind besonderer Art; sie fahren sowohl im Meere wie im Luftraum[7]). Ebensolche Schiffe benutzen die Aśvins nach 1, 116, 3 bei der Rettung des Bhujyu: „Ihr führt ihn auf beseelten Schiffen, die im Luftraum schwimmen, sich fern

---

[1]) Sāyaṇa sucht in *asmin* und *uttarasmin* einen Gegensatz: *asmin pārthive samudre pūraṇīye sati — uttarasmin samudre 'ntarikṣākhye*. Aber diese Auffassung ist mit dem klaren Wortlaut von V. 5 unvereinbar. An der Verbindung von *asmín* mit *samudré úttarasmin* braucht man keinen Anstoß zu nehmen. Wie *ídam* wiederholt mit *dív* verbunden wird (*divó asyá pátim* 9, 89, 3; *varṣáyan dyấm utémấm* 9, 96, 3; *pṛthivíṃ dyấm utémấm* 3, 32, 8; 3, 34, 8; 10, 88, 3; 10, 121, 1) oder mit *padá paramá*, worunter nur der Himmel verstanden werden kann (*asmín padé paramé* 2, 35, 14), so konnte man es natürlich auch auf das Himmelsmeer anwenden.

[2]) *mṛkṣíṇī* ist *ἅπ. λεγ.* Sāyaṇa: *parimṛṣṭāsu sthalīṣu*; Roth: Sturzbäche; Graßmann: dürre Felder (Ü.); Gewitterwolken (W.); Ludwig: klaffende Spalten; Sieg, Sagenstoffe, S. 141: ausgedörrte Gefilde; Geldner: geborstene Fluren.

[3]) *asmất samudrấd bṛható divó no 'pấm bhūmấnam úpa naḥ sṛjehá.*

[4]) Oder: „aus diesem hohen Meer des Himmels". Ludwig und Sieg fassen *bṛható diváḥ* als Ablativ und koordinieren es mit *asmất samudrất.*

[5]) *upari vartamānād antarikṣākhyāt samudrāt.* — Während im Veda scharf zwischen *dív* und *antárikṣa* geschieden wird, besteht für Sāyaṇa diese Unterscheidung nicht mehr. In 9, 64, 8 erklärt er *diváḥ* durch *antarikṣāt*; in 9, 110, 3 läßt er die Sonne im Luftraum sein: *tvam . . . payasa udakasya . . . vidhāraka 'ntarikṣe . . . sūryam ajījano hi.*

[6]) *yấs te pūṣan nấvo antáḥ samudré hiraṇyáyīr antárikṣe cáranti.*

[7]) Das wird mit den beiden Erscheinungsformen Pūṣans zusammenhängen, von denen in V. 1 gesprochen wird. Auf das Meer, das Pūṣan befährt, werden wir zurückkommen.

haltend vom Wasser[1])." Wenn AV. 13, 3, 22 von Rohita gesagt wird: *ví yá aúrṇot pṛthivím jáyamāna á samudrám ádadhāt antárikṣe*, so scheint der Sinn zu sein: „Der bei seiner Geburt die Erde aufdeckte, das Meer auf den Luftraum setzte[2])." Ein Wolkenmeer kann auch diese Äußerung nicht erweisen.

Von Wolken ist in den vedischen Liedern überhaupt nicht allzuhäufig die Rede, ganz im Gegensatz zu der Dichtung des indischen Mittelalters. Das ist um so auffallender, wenn man bedenkt, welche Rolle der Preis des Regens, die Bitte um Regen in den Liedern spielt. Im Ṛgveda kommen *abhrá*, *abhríya* und mit *abhrá* zusammengesetzte Wörter überhaupt nur 25mal vor. Am häufigsten noch wird die Wolke in Verbindung mit dem Donner und dem Blitze[3]) oder dem Winde[4]) erwähnt. Nur selten wird der Regen aus der Wolke hergeleitet:

7, 94, 1: „Dies erste Loblied dieses (meines) Sinnens wurde für euch, Indra-Agni, erzeugt wie der Regen aus der Wolke[5])."

10, 75, 3: „Es donnern gleichsam die Regen aus der Wolke[6])."

2, 34, 2: „(Die Maruts) blitzen wie die Wolkenregen[7])."

5, 63, 4: „Diese (Sonne) verhüllt ihr durch die Wolken, durch den Regen (d.i. die Regenwolken) am Himmel[8])."

10, 99, 8: „Er (Indra), wie eine der Weide Wasser spendende Wolke[9])."

---

[1]) *tám ūhathur naubhír ātmanvátībhir antarikṣaprúdbhir ápodakābhiḥ.* Sāyaṇa erklärt *apodakābhiḥ* durch *suśliṣṭatvād apagatodakābhiḥ apraviṣṭodakābhir ity arthaḥ*, und danach wird im PW „wasserlos, wasserdicht" als Bedeutung von *apodaka* angegeben. Aber diese Bedeutung paßt doch nicht für Schiffe, die ausdrücklich als Luftschiffe bezeichnet sind.

[2]) Nicht ganz unmöglich ist es indessen, daß *antárikṣa* hier im freieren Sinne von Luft zu verstehen ist und Rohitas Schöpfungsakt darin besteht, daß er das die Erde umgebende Meer in die Luft setzte. Vorläufig vermag ich allerdings *antárikṣa* in dem angenommenen Sinne nicht nachzuweisen. Wohin die frei schaffende Phantasie führt, zeigt Deussen, der (Gesch. Phil. I[1] 229) den Rohita „ein Wellenmeer [von Licht]" im Luftraum setzen läßt.

[3]) 1, 79, 2; 1, 168, 8; 4, 17, 12; 5, 63, 3; 5, 84, 3; 6, 44, 12; 9, 76, 3; 9, 87, 8; 10, 68, 1. 5. 12.

[4]) 1, 116, 1; 10, 68, 5. AV. 4, 15, 1; 10, 1, 13.

[5]) *iyáṃ vām asyá mánmana índrāgnī pūrvyástutiḥ | abhrād vṛṣṭír ivājani.*

[6]) *abhrād iva prá stanayanti vṛṣṭáyaḥ.*

[7]) *vy àbhríyā ná dyutayanta vṛṣṭáyaḥ.*

[8]) *tám abhréṇa vṛṣṭyā́ gūhatho divi.*

[9]) *só abhríyo ná yávasa udanyán.*

10, 77, 1: „Wie Wolkenschauer will ich mit (meiner) Rede Gut schauern[1])."

9, 88, 6: „Wie die himmlischen Eimer, die Wolkenregner[2])."

Für den vedischen Inder — oder mindestens für den vedischen Dichter — ist der Ausgangspunkt des Regens nicht die im Luftraum dahinziehende Wolke, sondern die Wasserflut im Himmel. *divó vṛṣṭíḥ*, „der Regen des Himmels", und *divó vṛṣṭír divyá*, „der himmlische Regen", sind stehende Verbindungen:

2, 27, 15: „Beide (Welten), einander zugewandt, machen ihm des Himmels Regen schwellen[3])."

5, 83, 6: „Ihr Maruts, schenket uns des Himmels Regen[4])."

5, 84, 3: „Wenn dir (, Erde,) der Wolke Blitze, des Himmels Regen regnen[5])."

6, 13, 1 „Von dir, beglückender Agni, gehen alle Glücksgüter aus ... des Himmels Regen, das verehrenswerte Fließen der Wasser[6])."

7, 64, 2: „Sendet uns, Mitra-Varuṇa, Labung herab und den Regen des Himmels, ihr, die ihr die Flüssigkeit strömen laßt[7])."

---

[1]) *abhraprúṣo ná vācá pruṣā́ vásu.*

[2]) *divyá ná kóśāso abhrávarṣāḥ.* — Im AV. wird *abhrá* in Verbindung mit dem Winde 8, 6, 19; 10, 1, 13; 4, 15, 1; 1, 12, 3, als Ursprungsort des Regens AV. 9, 6, 47 erwähnt: *tásmā abhró bhaván híṅ kṛṇoti stanáyan prá stauti | vidyótamānaḥ práti harati várṣann údgāyaty udgṛhṇán nidhánam*, eine Zerlegung des Phänomens des Gewitterregens in fünf Phasen, die auf das fünfteilige Sāman ausgedeutet in Chānd. Up. 2, 3, 1f., in ähnlicher Weise auch ŚBr. 1, 5, 2, 18 wiederkehrt. In Listen wird *abhrá* mit dem Regen zusammengestellt in AV. 4, 15, 9 *ā́po* (Paipp. richtiger *vā́to*) *vidyúd abhrā́ṃ várṣaṃ sā́ṃ vo 'vantu sudā́navaḥ*; AV. 11, 7, 21 *abhrā́ṇi vidyúto varṣám úcchiṣṭe sā́ṃśritā śritā́. meghá* ist die regnende Wolke in AV. 4, 15, 7 *marúdbhiḥ prácyutā meghā́ várṣantu pṛthivī́m ánu*; in diesem Liede tritt aber, wie schon oben erwähnt, überhaupt eine realistische Anschauung über die Entstehung des Monsuns zutage. Im ṚV. kommt *meghá*, abgesehen von *udameghá*, bekanntlich nur in dem Aśvinliede 1, 181, 8 vor. Ob der *vṛ́ṣā meghā́ḥ* hier die Wolke bezeichnet, ist indessen sehr zweifelhaft, da die Aśvins sonst nichts mit Wolken zu tun haben.

[3]) *ubhé asmai pīpayataḥ samīcī́ divó vṛṣṭím.*

[4]) *divó no vṛṣṭím maruto rarīdhvam.*

[5]) *yát te abhrásya vidyúto divó várṣanti vṛṣṭáyaḥ.*

[6]) *tvád víśvā subhaga saúbhagāny ágne ví yanti ... divó vṛṣṭír íḍyo rītír apā́m.*

[7]) *íḷāṃ no mitrāvaruṇotá vṛṣṭím áva divá invataṃ jīradānū.*

8, 12, 6: „(Der du, Indra,) gewachsen bist wie der den Regen des Himmels ausbreitende (Parjanya)[1]).“

10, 98, 10: „Schenke (, Agni,) aufgefordert uns des Himmels Regen[2])!“

9, 8, 8; 9, 39, 2: „Ströme (, Soma,) rings herum den Regen des Himmels[3]).“

9, 57, 1: „Deine unversieglichen Ströme (, Soma,) gehen wie des Himmels Regen[4]).“

9, 62, 28: „Vorwärts wie des Himmels Regen (, Soma,) gehn deine unversieglichen Ströme[5]).“

9, 89, 1: „Wie des Himmels Regen strömte der sich läuternde (Soma)[6]).“

9, 96, 14: „Läutere (, Soma,) in hundert Strömen den Regen des Himmels her[7]).“

9, 108, 10: „Läutere (, Soma,) den Regen des Himmels her, den Strom der Wasser[8]).“

1, 152, 7: „Uns (werde) himmlischer, gut fördernder Regen[9]).“

9, 97, 17: „Ströme (, Soma,) uns her den himmlischen Regen, den eilenden[10]).“

Die Götter lassen den Himmel regnen, nicht etwa die Wolken:

5, 63, 3: „Ihr beide (, Mitra-Varuṇa,) laßt den Himmel regnen durch die Zaubermacht des Asura[11]).“

5, 63, 6: „(Mitra-Varuṇa,) laßt den rötlichen, fleckenlosen Himmel regnen[12]).“

9, 96, 3: „(Soma,) die Wasser schaffend und diesen Himmel regnen lassend[13]).“

5, 68, 5: „Die den Himmel regnen, die Wasser fließen lassen“ (von Mitra-Varuṇa)[14]).

---

[1]) *divó ná vṛṣṭím pratháyan vavákṣitha.*

[2]) *divó no vṛṣṭím iṣitó rirīhi.*

[3]) *vṛṣṭím diváḥ pári srava.* — Wie Oldenberg bemerkt, ist *diváḥ*, wie das *ḥ* zeigt, mit *vṛṣṭím* zu verbinden.

[4]) *prá te dhā́rā asaścáto divó ná yanti vṛṣṭáyaḥ.*

[5]) *prá te divó ná vṛṣṭáyo dhā́rā yanty asaścátaḥ.*

[6]) *divó ná vṛṣṭíḥ pávamāno akṣāḥ.*

[7]) *vṛṣṭím diváḥ śatádhāraḥ pavasva.*

[8]) *vṛṣṭím diváḥ pavasva rītím apā́m.*

[9]) *asmā́kaṃ vṛṣṭír divyā́ supārā́.*

[10]) *vṛṣṭím no arṣa divyā́ṃ jigatnúm.*

[11]) *dyā́ṃ varṣayatho ásurasya māyáyā.*

[12]) *dyā́ṃ varṣayatam aruṇám arepásam.*

[13]) *kṛṇvánn apó varṣáyan dyā́m utémā́m.*

[14]) *vṛṣṭídyāvā rītyàpā.*

Die Götter senden den Regen aus dem Himmel:

2, 6, 5: „Er (Agni) soll uns den Regen vom Himmel (senden)[1])."

9, 49, 1: „Läutere (, Soma,) uns den Regen her, der Wasser Welle vom Himmel[2])."

9, 65, 24: „Die (Somasäfte) sollen uns den Regen vom Himmel herbeiläutern (und) Reichtum an Mannen[3])."

Auch „die himmlischen Wasser", „des Himmels Milch" sind oft deutliche Ausdrücke für den Regen:

7, 103, 2: „Wenn die himmlischen Wasser über ihn (den Frosch) gekommen sind[4])."

7, 65, 4: „Spendet (, Mitra-Varuṇa,) von dem schönen himmlischen Wasser[5])."

10, 43, 7: „Die Seher machen seine (des Indra) Herrlichkeit am Opfersitz wachsen wie der Regen durch das himmlische Naß die Gerste[6])."

5, 63, 5: „Ihr beiden Allkönige, netzet uns mit des Himmels Milch[7])."

2, 25, 4: „Dem strömen die himmlischen unversieglichen (Wasser)[8])."

Von dem „Regen des Himmels" ist auch später noch die Rede:

VS. 13, 30; KS. 39, 3; MS. 2, 7, 16: „Der himmlische Regen soll dir helfend zur Seite stehn[9])."

TS. 5, 3, 4, 2: „Des Himmels Regen, die befreiten Winde, der einundzwanzigfache Stoma[10])."

TB. 2, 1, 1, 1: „Des Himmels Regen ließen sie strömen[11])."

Der Ursprungsort des Regens ist also nach vedischer Auffassung nicht die im Luftraum dahinziehende Wolke, sondern die Wasserflut im Himmel, die noch öfter als *samudrá* bezeichnet wird[12]). AV.

---

[1]) *sá no vṛṣṭíṃ divás pári.*
[2]) *pávasva vṛṣṭím á sú no 'pắm ūrmíṃ divás pári.*
[3]) *té no vṛṣṭíṃ divás pári pávantām á suvī́ryam.*
[4]) *divyā́ ắpo abhí yád enam ắyan.*
[5]) *pṛṇītám udnó divyásya cắroḥ.*
[6]) *várdhanti víprā máho asya sắdane yávaṃ ná vṛṣṭír divyéna dắnunā.*
[7]) *diváḥ samrājā́ páyasā na ukṣatam.*
[8]) *tásmā arṣanti divyā́ asaścátaḥ.*
[9]) *anu tvā divyā́ vṛṣṭiḥ sacatām.*
[10]) *divó vṛṣṭír vā́tā spṛtā́ ekaviṃśá stómaḥ.*
[11]) *divo vṛṣṭim asṛjanta.*
[12]) Es ist zu beachten, daß nach der vedischen Vorstellung auch die Maruts zur Zeit des Monsuns das Wasser aus dem Meer zunächst in den

4, 15, 11 wird Prajāpati als Regengott hingestellt: „Prajāpati, von der Flut, dem Meere (d.i. von der Meeresflut) her die Wasser in Bewegung setzend, möge den Wasserbehälter fließen machen[1]." Mit dem *salilá samudrá* kann nur das Himmelsmeer gemeint sein, da *salilá*, wenn es auch im klassischen Sanskrit einfach „Wasser" bedeutet, im Veda nur von dem himmlischen Meer und dem Urmeer gebraucht wird. Da der „Wasserbehälter" von dem Meer her in Bewegung gesetzt wird, kann *udadhí* hier auf keinen Fall „Meer" bedeuten, sondern muß ein Ausdruck für „Wolke" sein wie in AV. 4, 15, 6: „Brülle, donnere, mache den Wasserbehälter fließen[2]." MS. 2, 4, 7; 2, 12, 3; KS. 11, 9; TS. 2, 4, 8, 1; 4, 7, 13, 2; VS. 18, 55: „Gebt Wasser, spaltet den Wasserbehälter, vom Himmel, von Parjanya, vom Luftraum, von der Erde, von da unterstützt uns mit Regen[3]." TS. 3, 5, 5, 2 ist die Verszeile etwas umgewandelt: „Von dem Meer, vom Luftraum her möge Prajāpati den Wasserbehälter in Bewegung setzen. Indra soll träufeln; die Maruts sollen es regnen lassen[4]." Ich glaube nicht, daß man die Tätigkeit Prajāpatis hier etwa mit der der Maruts in den oben angeführten Stellen vergleichen darf. Der *samudrá* wird auch hier das himmlische Meer sein; der unsichtbaren Ursprungsstätte der Regenwolke ist hier aber der Luftraum als erste Station auf ihrem Wege vom Himmel zur Erde hinzugefügt.

Wir haben jetzt noch die Frage zu beantworten, was das untere Meer ist, das in 10, 98, 5 (oben S. 114) dem oberen gegenübergestellt wird. Man wird zunächst vielleicht geneigt sein, Sāyaṇa

---

Himmel hinaufbefördern und dann von dort aus als Regen auf die Erde strömen lassen. Erst in der Darstellung des Epos wird das Meerwasser direkt in die Wolken übergeführt; siehe die oben S. 105 angeführten Stellen.

[1]) *prajā́patiḥ salilā́d á samudrā́d ápa īráyann udadhím ardayāti.*

[2]) *ábhi kranda stanáyārdáyodadhím.*

[3]) *udno* (MS. VS. *apo*) *dattodadhiṃ bhintta divaḥ parjanyād antarikṣāt pṛthivyās tato no* (KS. *mā*) *vṛṣṭyāvata.* — *udadhí* bezieht sich im Veda auf das Meer überhaupt nur in Verbindung mit *samudrá*, wie in AV. 1, 3, 8 *viṣitaṃ te vastibilā́ṃ samudrásyodadhér iva.* In 3, 45, 3 ist *udadhí* Bach oder Kanal; in 10, 67, 5 bezeichnet es den Vala; in 7, 94, 12 ist die Bedeutung völlig dunkel.

[4]) *á samudrā́d ántárikṣāt prajā́patir udadhíṃ cyāvayātí | -ndraḥ prá snautu marúto varṣayantû* (es folgt der Mantra AV. 7, 18, 1 mit einigen Abweichungen). „In Bewegung setzen", nicht etwa „herabfallen machen" ist hier offenbar die Bedeutung von *cyāvayati*; vgl. AV. 10, 1, 13 *yáthā vā́taś cyāváyati bhū́myā reṇúm antárikṣāc cābhrám*, „wie der Wind von der Erde den Staub und aus dem Luftraum die Wolke in Bewegung setzt". Prajāpati kommt die vorbereitende Handlung zu, das eigentliche Geschäft des Regnens besorgen Indra und die Maruts.

recht zu geben, wenn er ihn für das irdische Meer[1]) erklärt, und man kann sich dafür auf KS. 11, 9 berufen, wo das irdische Meer als letztes Ziel des Regens genannt zu sein scheint: „Entsende den Regen vom Himmel her; fülle das Meer an[2])." Auch Chānd. Up. 2, 4, 1, wo das fünfteilige Sāman als Symbol „aller Wasser" hingestellt wird, ist das irdische Meer das Endziel des Regens. Die sich ballende Wolke ist der Hiṅkāra, der Regen der Prastāva, die nach Osten strömenden Flüsse sind der Udgītha, die nach Westen strömenden der Pratihāra, das Meer ist das Nidhana[3]). Ich möchte trotzdem eine andere Auffassung des „unteren Meeres" vorziehen; denn im Grunde ist die Tatsache, daß der Regen schließlich im Meer endet, doch für den Regenzauber des Devāpi gänzlich gleichgültig. Nun unterschied man aber einen oberen und einen unteren Teil des Himmels; 1, 62, 5 wird von Indra gerühmt, er habe nach der Öffnung des Vala den unteren Raum des Himmels gestützt[4]). Das obere und das untere Meer scheinen doch eher die Meere im oberen und unteren Teile des Himmels zu sein; aus dem oberen mußte das Wasser in das untere hinabgezogen werden, um sich von da aus als Regen zu ergießen. Daß man sich ein unteres himmlisches Meer als Ausgangspunkt des Regens dachte, wird durch 1, 54, 7 bestätigt, wo von [dem[5]) Frommen gesagt wird: „. . . oder

---

[1]) *adho vartamānaṃ pārthivaṃ samudram.*

[2]) *sṛjā vṛṣṭiṃ diva ādbhis samudraṃ pṛṇa.*

[3]) *samudro nidhanam.*

[4]) *divó rája úparam astabhāyaḥ.*

[5]) [Hier fehlen die Blätter 119—124 des MS. Die Übersetzung von 1, 54, 7 ist (aus anderem Zusammenhang) einer MS-Rückseite entnommen; auf sie folgt in einem Bruchstück der Kränzchen-Notizen 1, 79, 3. Danach heißt es in den Notizen: „Bei den Nordgermanen schließt sich die große Schlange um Midgard = die bewohnte Erde mit dem Himmel darüber und der Unterwelt darunter; vgl. den vedischen Ahi budhnya, der nirgends erklärt wird. Später ist er der Śeṣa, der die Erde auf seinem Kopfe trägt." Es folgt (unter Hinweis auf den Aufsatz von H. Lommel, ZII IV, 194—206) eine knappe Vorführung der awestischen und vedischen Vorkommen der Raṷhā/Rasā, mit der das Bruchstück abbricht. Ob der Passus über Nordgermanen und Ahi budhnya und die Behandlung der Rasā an dieser Stelle des MS. stand (und nicht vielmehr im Kränzchen aus gegebenem Anlaß eingeschaltet war), ist sehr zweifelhaft. Jedenfalls fehlt zur Ausfüllung der Lücke von Blatt 119—124 noch der Nachweis der Anschauung von einer unterirdischen Wasserflut in jüngeren und späten vedischen Texten. Von den erhaltenen Materialien können hierhin gehören: 1. ein Zettel mit der Überschrift „Wasser Grundlage" und dem Zitat „*dyaur antarikṣe pratiṣṭhitāntarikṣaṃ pṛthivyāṃ pṛthivy apsu āpaḥ satye satyaṃ brahmaṇi brahma tapasīti.* AB. 3, 6, 4." 2. ein Zettel mit dem Zitat „*dyaur antarikṣe pratiṣṭhitā, antarikṣaṃ pṛthivyāṃ, pṛthivy apsv āpaḥ satyena satyaṃ brahmaṇi*

der die Lieder mit Geschenken ehrt, dem schwillt die untere Flut[1]) des Himmels[2])." Der gleiche untere Ozean ist gemeint in 1, 79, 3, wo von der Regenerzeugung durch Agni die Rede ist: „Aryaman, Mitra, Varuṇa herumwandelnd füllen den Schlauch an der Stätte des unteren (Ozeans)[3])."

6. Die unterirdische Wasserflut und die Urwasser

. . . . .] Zu dem Aufkommen der Vorstellung von einer unterirdischen Wasserflut hat wohl in erster Linie der Mythos von der Entstehung der Welt beigetragen, der am Ende der ṛgvedischen Periode[4]) auftritt. Vor allem Weltbeginn waren die Urwasser; aus

---

brahma tapasi (*ity etā eva tad devatāḥ pratiṣṭhānyāḥ pratiṣṭhantīr idaṃ sarvam anu pratitiṣṭhati*). Gopathabr. 2, 3, 2". Darunter der Vermerk: „für spätere Entwicklung des *ṛta* im Verhältnis zu *brahman* und *tapas*! (für unterirdische Wasser erledigt)." 3. ein Zettel mit Überschrift „Wasser um die Erde" und u.a. der Notiz: „Erde ruht auf Wasser ŚBr. 7, 4, 1, 8." Diese letztere Stelle lautet: *āpo vai puṣkaraṃ tāsām iyaṃ parṇaṃ yathā ha vā idaṃ puṣkaraparṇam apsv adhyāhitam evam iyam apsv adhyāhitā*, „Die Wasser sind ein Lotus, von ihnen ist diese (Erde) ein Blatt. Wie das Lotusblatt auf den Wassern ruht, so ruht diese (Erde) auf den Wassern". Die Stelle gehört eng zusammen mit der am Ende des Kapitels (unten S. 126) herangezogenen Stelle ŚBr. 2, 1, 1, 8.]

[1]) Geldner: „Gabe".

[2]) *ukthā́ vā yó abhigṛṇā́ti rā́dhasā dā́nur asmā́ úparā́ pinvate diváḥ.*

[3]) *aryamā́ mitró váruṇaḥ párijmā tvácam pṛñcanty úparasya yónau.* — Geldner übersetzt: „. . . . so tränken Aryaman, Mitra, Varuṇa, der umherfahrende, die Haut im Schoße des unteren (Raumes)" und will die Haut als die Haut der Erde verstehen; er hält es aber auch für möglich, daß *tvác* (entsprechend *dṛ́ti* in 5, 83, 7) der Schlauch sein könne, der den Regen enthält. Letzteres ist sicher richtig.

[4]) Sämtliche Stellen, in denen die Entstehung der Welt aus den Wassern erwähnt wird, gehören dem zehnten Maṇḍala an. Geldner glaubt allerdings eine Anspielung auf diesen Mythos schon in 7, 34, 2 zu finden: *vidúḥ pṛthivyā́ divó janítraṃ śṛṇvánty ā́po ádha kṣárantīḥ*, „sie kennen den Ursprung von Himmel und Erde; darum hören die fließenden Gewässer zu". Geldner, der wie schon vor ihm Ludwig gewiß mit Recht die Wasser als Subjekt zu *vidúḥ* annimmt, meint, die Wasser verdankten ihre Kenntnis des Ursprungs von Himmel und Erde dem Umstand, daß sie älter als jene, das Urelement, seien. Die Erklärung ist zunächst bestechend; unverständlich bleibt aber doch, was denn der Dichter eigentlich mit dieser Äußerung beabsichtigt hat. Die Strophe würde doch nur einen Sinn haben, wenn er sich im Vorhergehenden oder im Folgenden irgendwie mit dem Ursprung der Welt befaßte. Aber davon ist nicht die Rede. Nach einer einleitenden Strophe (V. 1) spricht er in V. 3—7 nur von dem Opfer, und zwar, wie Geldner gesehen hat, offenbar von dem Somaopfer, zu dem die Flüsse das Wasser liefern: *ā́paś cid asmai pinvanta pṛthvíḥ*, „auch die Wasser schwellen für es breit an" (V. 3); *ā́ dhūrṣv àsmai dádhātā́śvān*, „spannt ihm die Rosse an die Joche" (V. 4); *abhí prá sthātā́heva yajñáṃ yā́teva pátman tmánā hinota*, „tretet an

ihnen hat sich das All entwickelt; 10, 121, 7[1]) „Als die großen Wasser[2]) kamen, das All als Keim tragend, den Agni erzeugend, da entstand daraus der alleinige Lebensgeist der Götter[3])"; 10, 82, 5[4]) „Was jenseits des Himmels, jenseits der Erde, jenseits der Götter und Asuras ist, was war wohl das, was die Wasser als ersten Keim trugen, in dem sich alle Götter beisammen sahen?", und die Antwort lautet (10, 82, 6)[5]): „Ihn (das Urwesen) trugen die Wasser als den ersten Keim, in den alle Götter zusammen kamen."

Diese Urwasser werden dann gewöhnlich mit dem Ausdruck bezeichnet, der schon früher für die himmlische Flut gebräuchlich war; sie werden *salilá* genannt: 10, 129, 3 „Am Anfang war Dunkel in Dunkel verborgen; all dies war unkenntliche Flut[6])"; 10, 72, 6 „Als ihr, ihr Götter, dort im Gewoge euch gut festhaltend standet, da ging von euch wie von Tanzenden scharfer Staub aus[7])."

Unter einem anderen Namen erscheinen die Urwasser auch in dem kosmogonischen Liede 10, 190, 1f.: „Das Ṛta und das Satya entstand aus dem entflammten Tapas. Daraus entstand die Nacht, daraus die Meeresflut (*samudrá arṇavá*); aus der Meeresflut entstand

---

zum Opfer wie die Tage; wie ein Fahrer im Fluge bringt es selbst in Gang" (V. 5); *tmánā samátsu hinóta yajñáṃ dádhāta ketúṃ jánāya vīrám*, „bringt das Opfer selbst zu den Kämpfen in Gang: macht es zum Banner, zum Helden für das Volk" (V. 6); *úd asya śúṣmād bhānúr nárta bíbharti bhārám pṛthivī́ ná bhûmā*, „von seiner Sturmgewalt ging es wie ein Lichtstrahl aus; es trägt die Last wie die Erde das Land", wie Geldner übersetzt (V. 7). Sollte dann nicht dies so überschwenglich gefeierte Opfer auch in V. 2 das *pṛthivyā́ divó janítram* genannt sein? Weil die Wasser das Opfer als Ursprung oder Ursprungsstätte der Welt kennen, erwartet der Dichter, daß sie auf seine Aufforderung zum Opfer hören. Die Idee, daß die Welt durch das Opfer entstanden ist, liegt indischem Denken nicht fern; ich brauche nur an das Puruṣasūkta zu erinnern. Im TāB. 1, 2, 9, wo der Text lautet: *viduḥ pṛthivyā divo janitrāc chṛṇvantv āpo 'dhaḥ kṣarantīḥ*, erklärt übrigens auch Sāyaṇa das *janitra* aus dieser Anschauung heraus als das Daśāpavitra, das durch das Opfer Himmel und Erde erzeugt hat (*pṛthivyā divaś ca janitrād yāgadvāreṇa utpādakād daśāpavitrāt*).

[1]) *ā́po ha yád bṛhatī́r víśvam ā́yan gárbhaṃ dádhānā janáyantīr agním | táto devā́nāṃ sám avartatā́sur ékaḥ.*

[2]) In V. 9 nennt der Dichter sie *apáś candrā́ bṛhatī́ḥ*, „die großen glänzenden Wasser".

[3]) Auf die Urwasser geht es wohl auch, wenn in 10, 109, 1 die Wasser *prathamajā́ ṛténa* genannt werden. Noch bei Manu 1, 8 werden die Wasser als das Erste von Svayaṃbhū geschaffen: *apa eva sasarjādau.*

[4]) *paró divā́ pará enā́ pṛthivyā́ paró devébhir ásurair yád ásti | káṃ svid gárbham prathamáṃ dadhra ā́po yátra devā́ḥ samápaśyanta víśve.*

[5]) *tám íd gárbham prathamáṃ dadhra ā́po yátra devā́ḥ samágacchanta víśve.*

[6]) *táma āsīt támasā gūḷhám ágre 'praketáṃ saliláṃ sárvam ā idám.*

[7]) *yád devā adáḥ salilé súsaṃrabdhā átiṣṭhata | átrā vo nṛ́tyatām iva tīvró reṇúr ápāyata.*

das Jahr[1]).“ Hier werden zwar andere Prinzipien, das Tapas, das Ṛta und das Satya, an die Spitze der stufenweisen Weltentwicklung gestellt, allein *rā́trī* und *samudrá arṇavá* entsprechen so genau dem *támas* und *salilá* in 10, 129, 3, daß die Beziehung des *samudrá arṇavá* auf die Urwasser vollkommen sicher erscheint, wenn der Ausdruck sonst auch etwas anderes bezeichnet.

Die uranfängliche Flut, aber etwas anders gefaßt, ist *samudrá* auch in 10, 149, 1. 2, wo Savitṛ als Schöpfer gefeiert wird:

savitā́ yantraíḥ pṛthivī́m aramṇād askambhané savitā́ dyā́m adṛṃhat |
áśvam ivādhukṣad dhúnim antárikṣam atū́rte baddhám savitā́
samudrám ||
yátrā samudrá skabhitó vy aúnad ápāṇ napāt savitā́ tásya veda |
áto bhū́r áta ā útthitaṃ rájó 'to dyā́vāpṛthivī́ aprathetām ||

Alle Übersetzer verstehen die zweite Hälfte des ersten Verses dahin, daß Savitṛ den Luftraum und das Meer molk. Geldner bemerkt, es sei der Regen oder überhaupt der Urquell der Wasser gemeint. Allein von dem Regen, an den auch Yāska 10, 32 gedacht hat, kann in der Schilderung der Schöpfung doch kaum die Rede sein. Meiner Ansicht nach läßt sich, wenn *adhukṣat* zu *duh* „melken“ gehört, nur unter der Annahme, daß es hier mit doppeltem Akkusativ konstruiert ist, den Worten ein Sinn abgewinnen. Die Übersetzung würde dann lauten: „Savitṛ brachte mit Pflöcken[2]) die Erde zur Ruhe, Savitṛ befestigte den Himmel im Stützelosen. Den wie ein Roß tosenden Luftraum hat Savitṛ aus dem im Unüberschreitbaren festgebundenen Meere gemolken. Wo das befestigte Meer ausquoll, das weiß Savitṛ, o Apām Napāt. Von da aus war die Erde, von da aus war der Luftraum hervorgegangen, von da aus breiteten sich Himmel und Erde aus.“ Das läßt sich allenfalls verstehen; das Meer würde in V. 1 zunächst als Ursprungsort des Luftraums, in V. 2 dann als Ursprungsort der gesamten Welt, der Erde, des Luftraums, der beiden Welthälften hingestellt sein. Allein völlig befriedigend ist diese Erklärung doch nicht, und vor allem bleibt eine sprachliche Schwierigkeit. Während in der Erzählung der Schöpfung in diesem Liede sonst überall das Imperfekt steht[3]), würde in *adhukṣat* ohne ersichtlichen Grund der Aorist

---

[1]) *ṛtáṃ ca satyáṃ cābhī́ddhāt tápasó 'dhy ajāyata | táto rā́try ajāyata tátaḥ samudró arṇaváḥ || samudrā́d arṇavā́d ádhi samvatsaró ajāyata.*

[2]) *yantrá*, „das Mittel zum Zusammenbinden“, ist offenbar dasselbe wie *mayû́kha* in 7, 99, 3 *dādhártha pṛthivī́m abhíto mayû́khaiḥ.*

[3]) *aramṇāt, adṛṃhat, vy aùnat, āḥ, aprathetām*; *abhavat* in V. 3.

gebraucht sein. Nun läßt sich aber *adhukṣat* auch als Imperfekt fassen. Der Dhātupāṭha kennt eine Wurzel *dhukṣ*, für die die Bedeutungen *saṃdīpana*, *kleśana*, *jīvana* aufgestellt werden; mit dem Präfix *sam* ist sie, besonders im Kausativ im Sinn von „anfachen" (Feuer), „beleben, erregen" (eigentlich und Zorn, Mut usw.) im Mahābhārata und in der klassischen Literatur reichlich belegt[1]). Auf diese urzel gründet auch Sāyaṇa seine zweite Erklärung, die allerdings an der Auffassung von *antárikṣam* als Lokativ und von *adhukṣat* in der Bedeutung *kleśane* scheitert. Dagegen würde sich *adhukṣat* „er belebte", „er erregte", „er setzte in Bewegung" vortrefflich in den Gedankenzusammenhang einfügen: während Savitṛ die Erde zur Ruhe bringt, den Himmel fest macht, setzt er den Luftraum, in dem nun der Wind dahingeht[2]), und das seitdem ewig unruhige Meer[3]) in Bewegung. So erhält, wie mir scheint, auch der Vergleich mit dem Roß erst seine volle Bedeutung; was der Dichter ausdrücken wollte, ist offenbar: Savitṛ erregte den Luftraum, so daß er brauste wie ein schnaubendes Roß, er setzte das im unermeßlichen Raum festgebundene Meer in Bewegung. Mir scheint diese Auffassung von *adhukṣat* sprachlich wie der Bedeutung nach so viel besser als die übliche zu sein, daß das Bedenken, ein Wort, das erst im späteren Sanskrit belegt ist, in den Veda hineinzutragen, dagegen nicht aufkommen kann. Allerdings nötigt diese Erklärung zu der Annahme, daß der Dichter unter dem *samudrá* nicht genau dasselbe verstand wie das, was sonst durch *salilá* bezeichnet wird. Für ihn ist der *samudrá*, wie schon die Zusammenordnung mit *pṛthivī́*, *dív* und *antárikṣa* verrät, das die Erde umgebende Meer; aus diesem, nicht aus dem Gewoge der Urwasser, läßt er die Welt hervorgehen.

Der Ausdruck *salilá* für die Urwasser ist in den späteren vedischen Texten der herrschende. Śvet. Up. 4, 14 heißt es in bezug auf das als Rudra personifizierte Brahman: „Wenn man ihn, der feiner als fein ist, den einzigen vielgestaltigen Schöpfer des Alls in der Mitte der Flut (*salila*), den einzigen Umhüller des Alls, als Śiva erkannt hat, geht man für immer zur Ruhe ein[4])." Auch Bṛh. Up. 4, 3, 32 ist sicherlich *salile* in diesem Sinne gemeint: „Der

---

[1]) Siehe PW unter *dhukṣ* und *saṃdhukṣaṇa*.

[2]) Vgl. 1, 161, 14 *ayáṃ váto antárikṣeṇa yāti*.

[3]) Vgl. 5, 78, 8 *yáthā váto yáthā vánaṃ yáthā samudrá éjati*.

[4]) *sūkṣmātisūkṣmaṃ salilasya madhye viśvasya sraṣṭāram anekarūpam | viśvasyaikaṃ pariveṣṭitāraṃ jñātvā śivaṃ śāntim atyantam eti*. Ähnlich, aber mit der Variante *kalilasya*, auch 5, 13.

einzige Schauende in der Flut, ohne Zweiten, ist der, dessen Welt das Brahman ist[1])."

. . . . . [2])

Wie sich die Welt aus dem Urwasser entwickelt hat, wird im einzelnen verschieden dargestellt. Häufig wird die Erde als erstes Produkt erwähnt. Darauf wird schon AV. 12, 1, 8 angespielt, wo die Erde genannt wird „die im Anfang das *salilá* auf der Flut war[3])". Ausführlich wird die Entstehung der Erde KS. 22, 9 erzählt: „Wasser wahrlich war dies, nur Flut. Prajāpati, Wind geworden, schwankte auf einem Lotusblatt. Er fand keinen festen Halt. Er schaute dies Nest der Wasser. Prajāpati schichtete diesen Agni in der Mitte der Wasser. Das wurde diese Erde. Daher hatte er einen festen Halt[4])." Ebenso fast wörtlich übereinstimmend TS. 5, 6, 4, 2; ähnlich auch TS. 5, 7, 5, 3: [„Wasser[5]) wahrlich, Flut war dies am Anfang. Prajāpati schaute diese erste Schichtung; die nahm er auf. Dadurch wurde diese Erde[6])."]

Bṛh. Up. 1, 2, 1 wird noch die Entstehung der Wasser aus dem Nichts hinzugefügt: „Im Anfang war hier nichts. Diese Welt war vom Tode umhüllt, vom Hunger, denn der Hunger ist der Tod. Da faßte er den Entschluß, körperhaft zu sein. Er wandelte lobsingend. Als er lobsang, entstanden die Wasser . . . Was an den Urwassern der Rahm war, das ballte sich zusammen. Das wurde die Erde[7])."

In den Texten des Schwarzen Yajurveda findet sich auch zuerst die Sage, daß Prajāpati in der Form eines Ebers die Erde aus dem Urwasser heraufholt; KS. 8, 2[8]): [„Wasser wahrlich war dies, nur

---

[1]) *salila eko draṣṭādvaito bhavaty eṣa brahmalokaḥ.* — Deussen folgt Śaṅkara, der erklärt *salilavat svacchībhūtaḥ salila iva*, und übersetzt: „wie Wasser [rein]", allein *salila* wird in vedischen Texten noch nicht im Sinne von Wasser schlechthin gebraucht.

[2]) [Hier ist eine MS.-Seite verlorengegangen. Authentisches Material zur Ausfüllung der Lücke hat sich nicht gefunden.]

[3]) *yárṇavé 'dhi salilám ágra āsīt.* — Geldners Vermutung, daß schon in dem dunklen Vers 5, 44, 6 die Entstehung der Erde aus dem Wasser erwähnt sei, leuchtet nicht ein.

[4]) *āpo vā idam āsan salilam eva sa prajāpatiḥ puṣkaraparṇe vāto bhūto 'lelīyata sa pratiṣṭhāṃ nāvindata sa etam apām kulāyam apaśyat sa etaṃ prajāpatir apāṃ madhye 'gnim acinuta seyam abhavat tataḥ pratyatiṣṭhat.*

[5]) [Im MS. ist der Platz für die Übersetzung freigelassen; sie wurde daher vom Herausgeber in [ ] ergänzt.]

[6]) *āpo vā idam agre salilam āsīt sa etāṃ prajāpatiḥ prathamāṃ citim apaśyat tām upādhatta tad iyam abhavat.*

[7]) *naiveha kiṃcanāgra āsīt | mṛtyunaivedam āvṛtam āsīt | aśanāyayāśanāyā hi mṛtyus tan mano 'kurutātmanvī syām iti | so 'rcann acarat tasyārcata āpo 'jāyanta . . . tad yad apāṃ śara āsīt tat samahanyata | sā pṛthivy abhavat.*

[8]) [Für die Übersetzungen der nächsten drei Textstellen ist der

Flut. Prajāpati, zum Eber geworden, tauchte nieder. Soviel sein Maul faßte, soviel Weiches holte er herauf; das wurde die Erde[1]).“] TS. 7, 1, 5, 1: [„Wasser wahrlich, Flut war dies am Anfang. Darüberhin bewegte sich Prajāpati, zum Winde geworden. Er erblickte die Erde. Zum Eber geworden, holte er sie (herauf), Viśvakarman geworden, knetete er sie; sie breitete sich aus; das wurde die Erde[2]).“] Ausführlicher noch TB. 1, 1, 3, 5: [„Wasser, Flut war dies im Anfang. Darum mühte sich Prajāpati: Wie soll dies sein? Er erblickte ein (auf dem Wasser) schwimmendes Lotusblatt. Er dachte: Das wahrlich ist es, worauf dieses ruhen (kann). Er verwandelte sich in einen Eber und tauchte nieder. Er beleckte die Erde; sie ergriffen habend, tauchte er empor. Darauf breitete er sie auf dem Lotusblatt aus. . . . Der Wind trieb sie hin und her. Er festigte sie mit Kieseln[3]).“]

Die Sage wird angeführt, um das Bestreuen der Altarstätte mit Kies zu begründen. Anders lautet die Sage, die aus demselben Grunde ŚBr. 2, 1, 1, 8 erzählt wird, aber auch hier heißt es, daß die Erde einst wie ein Lotusblatt schwankte, da der Wind sie hin- und hertrieb, so daß sie bald zu den Göttern, bald zu den Asuras kam[4]). Der Vergleich mit dem Lotusblatt läßt darauf schließen, daß auch dieser Erzähler sich die Erde als auf dem Wasser treibend dachte. Es ist ohne weiteres begreiflich, daß man diese Vorstellung, die zunächst dem kosmogonischen Mythos angehörte, später auch für die Konstruktion des Weltbildes benutzte.

Bis in die Lieder des ṚV. und AV. läßt sich aber das unterirdische Meer nicht zurückverfolgen. Wohl wird von verschiedenen

---

Platz im MS. freigelassen; sie wurden daher vom Herausgeber in [ ] ergänzt.]

[1]) *āpo vā idam āsan salilam eva sa prajāpatir varāho bhūtvopanyamajjat tasya yāvan mukham āsīt tāvātīṃ mṛdum udāharat seyam abhavat.* Zu *mṛdum* ist vielleicht 10, 82, 1 zu vergleichen, wo nach der Auffassung Geldners Himmel und Erde zunächst als Schmelzbutter geschaffen wurden: *cákṣuṣaḥ pitā́ mánasā hí dhíro ghṛtám ene ajanan nánnamāne.* [Zusatz des Herausgebers: sollte statt *mṛdum mṛdam*, „soviel Lehm, Grundschlamm“ zu lesen sein?]

[2]) *āpo vā idam agre salilam āsīt tasmin prajāpatir vāyur bhūtvācarat sa imām apaśyat tāṃ varāho bhūtvāharat tāṃ viśvakarmā bhūtvā vy amārṭ sāprathata sā pṛthivy abhavat.*

[3]) *āpo vā idam agre salilam āsīt | tena prajāpatir aśrāmyat | katham idaṃ syāt | so 'paśyat puṣkaraparṇaṃ tiṣṭhat | so 'manyata | asti vai tat | yasminn idam adhitiṣṭhatīti | sa varāho rūpaṃ kṛtvopanyamajjat | sa pṛthivīm ārehat | tasyā upahatyodamajjat | tat puṣkaraparṇe 'prathayat | . . . tāṃ diṣo 'nu vātaḥ samavahat | tāṃ śarkarābhir adṛṃhat.* (Vgl. 10, 82, 1.)

[4]) *sā heyaṃ pṛthivy alelāyad yathā puṣkaraparṇam evam tāṃ ha sma vātaḥ saṃvahati sopaiva devān jagāmopāsurān.*

Göttern gesagt, daß sie die Erde befestigten, meist im Zusammenhang mit der Befestigung des Himmels; so von Savitṛ in der oben angeführten Strophe 10, 149, 1; von Indra 2, 12, 2[1]); von Viṣṇu 7, 99, 3[2]); niemals aber wird über die Unterlage, auf der die Erde befestigt ist, etwas gesagt. Ich halte es unter diesen Umständen für ausgeschlossen, daß etwa in AV. 2, 3, 4 das Meer, aus dem die Termiten das heilende Wasser heraufbringen[3]), etwa auf ein unterirdisches Meer zu beziehen wäre; der Dichter wird das gewöhnliche Meer gemeint haben, aus dem die Tiere auf geheimnisvolle Weise das Wasser herbeischaffen. Nach AV. 6, 100, 2 ist das Wasser des Termitenhügels von den Göttern auf das trockene Land gegossen.

Mit der Annahme einer Wasserflut unter der Erde war man dem Weltbilde, wie es uns in den letzten Texten der vedischen Zeit entgegentritt, schon ganz nahe gekommen. Es trat nur noch eine kleine Verschiebung ein: das Meer im Himmel wurde über den Himmel verlegt; damit war die Welt auf allen Seiten von den Wassern umschlossen. So wird denn Ait. Up. 1, 1, 2 von dem Ātman gesagt: „Er schuf diese Welten: die Flut, die Lichtatome, das Tote, die Wasser. Jenes ist die Flut jenseits des Himmels; der Himmel ist ihre Grundlage. Die Lichtatome sind der Luftraum. Das Tote ist die Erde. Was darunter ist, das sind die Wasser[4])." „Die Wasser sind der Parimāda, denn von den Wassern ist dies All umwallt[5])", heißt es Śāṅkh. Ār. Mahāvrata p. 18. Bṛh. Up. 3, 6, 1 gibt Yājñavalkya in der Unterredung mit Gārgī Vācaknavī eine eigenartige Kosmographie. Neun Welten lagern sich in Schichten übereinander. Diese Welten beruhen auf individueller Spekulation und interessieren uns hier nicht weiter, wohl aber ihr Ausgangspunkt. „Yājñavalkya", fragt Gārgī, „wenn dies All den Wassern eingewoben und verwoben ist, wem sind denn nun die Wasser eingewoben und verwoben[6])?", worauf Yājñavalkya antwortet „dem Winde" und dann weiter seine Theorie von den übrigen Welten entwickelt. Daß das Weltall von Wassern umschlossen ist, wird hier also als eine allgemein anerkannte Tatsache betrachtet.

---

[1]) *yáḥ pṛthivím vyáthamānām ádṛṃhad . . . yó dyấm ástabhnāt.* 2, 17, 5: *ádhārayat pṛthivím viśvádhāyasam ástabhnān māyáyā dyấm avasrásaḥ.*

[2]) *dādhártha pṛthivím abhíto mayúkhaiḥ.* Auch von dem Opferpfosten VS. 6, 2 *dyām agreṇāspṛkṣa āntarikṣaṃ madhyenāprāḥ pṛthivīm upareṇādṛṃhīḥ.* [3]) *upajíkā úd bharanti samudrấd ádhi bheṣajám.*

[4]) *sa imāṁl lokān asṛjata ambho marīcīr maram āpo 'do 'mbhaḥ pareṇa divaṃ dyauḥ pratiṣṭhāntarikṣaṃ marīcayaḥ pṛthivī maro yā adhasthāt tā āpaḥ.*

[5]) *āpo vai parimādo 'dbhir hīdaṃ sarvaṃ parimattam.* [6]) *yad idaṃ sarvam apsv otaṃ ca protaṃ ca kasmin nu khalv āpa otāś ca protāś ca.*

IV

DIE FLÜSSE

Ähnlichen Schwierigkeiten wie bei *samudrá* begegnen wir, wenn es sich darum handelt, die Bedeutung von *síndhu* in den vedischen Liedern festzustellen. *síndhu* bedeutet im späteren Sanskrit sowohl „Fluß“ wie „Meer“ und ist weiter der alte Name des Indus. Es scheint, daß man dieselben Bedeutungen schon für den Ṛgveda anzunehmen hat. Während aber in der mittelalterlichen Literatur der Zusammenhang des Textes kaum irgendwo einen Zweifel über den Sinn aufkommen läßt, ist es bei der sprunghaften, abgerissenen Ausdrucksweise der vedischen Dichter oft recht schwer, eine Entscheidung unter den Bedeutungen zu treffen. Dazu kommt, daß es oft fraglich ist, in welcher Region wir jene *síndhu* zu suchen haben. Der vedische Inder kennt himmlische und irdische Flüsse und bezeichnet sie mit demselben Ausdruck. Vielleicht hat er aber, wie wir sehen werden, ein Recht dazu, und wenn wir in jedem Falle eine scharfe Unterscheidung fordern, so schaffen wir selbst damit Schwierigkeiten, die für die Verfasser der Lieder gar nicht bestanden.

1. *síndhu* als irdisches Gewässer

Als Name des Indus ist *síndhu* gesichert, wenn es in Verbindung mit anderen Flußnamen auftritt wie in der Nadīstuti 10, 75, in 5, 53, 9 (neben Rasā, Anitabhā, Kubhā, Krumu, Sarayu), 8, 20, 25 (neben Asiknī), 10, 64, 9 (neben Sarasvatī, Sarayu). Sicher ist der Indus gemeint in 7, 33, 3, wo von Indra in der Zehnkönigsschlacht gesagt wird, daß er mit den Vasiṣṭhas die Sindhu überschritt[1]), ebenso in der Dānastuti 1, 126, 1: „Nicht schwache Loblieder trage ich mit Überlegung vor auf den an der Sindhu wohnenden

---

[1]) *evén nú kaṃ síndhum ebhis tatāra.*

Bhāvya[1])." In 1, 11, 6 rühmt der Dichter den Indra: *távāhám śūra rātíbhiḥ práty āyaṃ síndhum āvádan.* Geldner sieht in *síndhu* den Strom, dem der Dichter bei seiner Rückkehr in die Heimat die Geschenke Indras anmeldet. Er verweist dafür auf die Dānastuti 8,74,15: „Die ahrheit berichte ich dir, großer Fluß Paruṣṇī; es gibt, ihr Wasser, keinen Sterblichen, der ein größerer Pferdespender ist als der Großmächtige[2])." Geldners Erklärung wird richtig sein. Wenn aber in der Dānastuti der Name des Flusses genannt ist, so liegt es nahe, auch in 1, 11, 6 zu übersetzen: „Mit deinen Gaben, o Held, kehrte ich zurück, der Sindhu es ankündigend." In 1, 122, 6, wo die Sindhu um Erhörung des Gebets angerufen wird, macht das Beiwort *sukṣétrā* die Beziehung auf einen bestimmten irdischen Strom, also den Indus, wahrscheinlich: „Erhören soll uns die gehörschenkende, gern erhörende Sindhu, die von schönem Land umgeben ist, samt den Wassern[3])." Andererseits ist es sehr zweifelhaft, ob *síndhu* den Indus auch in 2, 15, 6 bezeichnet: „Er (Indra) ließ den Sindhu aufwärts strömen durch seine Macht[4])." Von Indra wird oft gerühmt, daß er Gewässer, die als *síndhu* bezeichnet werden, still stehen ließ. In 8, 96, 1 sind es die *saptá síndhavaḥ*: „Ihm standen die sieben mütterlichen Wasser still, die leicht zu durchschreitenden Ströme, für die Männer zum Durchschreiten[5])." In 4, 30, 12 ist wahrscheinlich Vibālī der Name des Stromes: „Auch den Strom Vibālī, der sich über die Erde ausgebreitet hatte, hemmtest du durch Zauberkraft[6])." In den Stellen, wo die Sage von Turvaśa-Yadu erwähnt wird[7]), wird nur allgemein von Wassern (*apáḥ*) oder einem großen Flusse (*mahíṃ dhúnim*) gesprochen, den Indra für seine Schützlinge zur Ruhe brachte; in der verwandten Sage von Turvīti-Vayya ist bald von einem einzelnen Fluß, bald von *síndhavaḥ* die Rede, ohne daß ein Name genannt würde: 1, 61, 11 „Durch sein Ungestüm standen die Ströme still, als er sie mit dem Vajra aufhielt; ... er machte hinübergleitend für

---

[1]) *ámandān stómān prá bhare manīṣā́ síndhāv ádhi kṣiyató bhāvyásya.*

[2]) *satyám ít tvā mahenadi párusṇy áva dediśam | ném āpo aśvadā́tarāḥ śávisṭhād asti mártyaḥ.* Vielleicht ist *śávisṭha* Beiname des Königs Śrutarvan.

[3]) *śrótu naḥ śróturātiḥ suśrótuḥ sukṣétrā síndhur adbhíḥ.*

[4]) *sódañcaṃ síndhum ariṇān mahitvā́.* Da von den Flüssen oft gesagt wird, daß sie abwärts fließen (z.B. 9, 88, 6 *vṛ́thā samudráṃ síndhavo ná nīcīḥ*; 6, 17, 12 *prā́rdayo nīcīr apásaḥ samudrám*; 8, 32, 25 *nyàk síndhūm̐r avāsṛjaḥ*), wird *údañc* eher aufwärts, d.h. rückwärts, als nordwärts bedeuten.

[5]) *asmā́ ā́po mātáraḥ saptá tasthur nṛ́bhyas tárāya síndhavaḥ supārā́ḥ.*

[6]) *utá síndhuṃ vibālyàṃ vitasthānā́m ádhi kṣámi | pári ṣṭhā indra māyáyā.*

[7]) 1, 54, 6; 1, 174, 9; 2, 15, 5; 4, 30, 17; 5, 31, 8; 6, 20, 12.

Turvīti eine Furt[1])"; 2, 13, 12 „Du machtest die fließenden Gewässer (?) still stehen zum Durchschreiten, (du machtest) für Turvīti und Vayya einen Weg[2])"; 4, 19, 6 „Du machtest den fließenden großen allnährenden Strom für Turvīti und Vayya in Ehrfurcht still stehen, die bewegte Flut; du machtest die Ströme leicht zu durchschreiten, o Indra[3])." Es kann also auch in 2, 15, 6 *síndhu* sehr wohl einfach im Sinne von „Strom" stehen; dafür spricht auch, daß *síndhu* hier als Maskulinum gebraucht ist, während der Name des Indus sonst weiblich ist[4]).

Daß *síndhu* im allgemeinen Sinne von „Strom, Fluß" von bestimmten Flüssen gebraucht werden kann, geht mit Sicherheit aus 7, 95, 1 hervor, wo die Sarasvatī als *síndhuḥ* bezeichnet wird, während sie in V. 2 *ékā nadínām* genannt wird. Ebenso bezieht sich *síndhu* auf einen bestimmten Fluß in 3, 53, 9, wo von Viśvāmitra gesagt wird: „Der große gotterzeugte, gottgetriebene Ṛṣi mit dem Mannesauge machte die Flut des Stromes still stehen[5])." In diesem Falle wissen wir aus dem Liede 3, 33, daß mit *síndhu* die Śutudrī nach ihrer Vereinigung mit der Vipāś gemeint ist. Auch dort heißt es V. 5: „An den Strom ergeht mein großes Gebet[6])." Auch in V. 3 muß *síndhu* auf die Śutudrī bezogen werden, da die Vipāś daneben erwähnt wird: „Zu dem mütterlichsten Strome bin ich gekommen; wir sind zu der breiten holden Vipāś gelangt[7])." In V. 9 werden beide Flüsse als *síndhavaḥ* bezeichnet: „Seid leicht zu durchschreiten, mit eurer Strömung unter den Wagenachsen bleibend, ihr Ströme[8])."

In 3, 32, 16, wo von dem Aufbrechen der Rinderhöhle durch Indra die Rede ist, scheint mit *síndhu* die Rasā gemeint zu sein: „Nicht hielten dich, den Vielgerufenen, der tiefe Strom, nicht die einschließenden Felsen auf, als du, Indra, so recht für die Freunde in Bewegung gesetzt, die Rinderhöhle, wenn sie auch fest war,

---

[1]) *asyéd u tveṣásā ranta síndhavaḥ pári yád vájreṇa sīm áyacchat | . . . turvítaye gādhám turváṇiḥ kaḥ.*

[2]) *áramayaḥ sárapasas tárāya kám turvítaye ca vayyàya ca srutím.*

[3]) *tvám mahím avánim viśvádhenām turvítaye vayyàya kṣárantīm | áramayo námasaíjad árṇaḥ sutaraṇấm akṛṇor indra síndhūn.*

[4]) Vielleicht ist *síndhu* in 2, 15, 6 der Lebensquell, den Indra nach oben steigen läßt [Bleistiftnotiz von Lüders am Fuß der Seite].

[5]) *mahấm ṛṣir devajấ devájūtó 'stabhnāt síndhum arṇavám nṛcákṣāḥ.*

[6]) *prá síndhum ácchā bṛhatí manīṣấ.*

[7]) *ácchā síndhum mātṛtamām ayāsam vípāśam urvíṃ subhágām aganma.*

[8]) *bhávatā supārấ adhoaksấḥ sindhavaḥ srotyấbhiḥ.*

erbrachest[1])." Nach 10, 108, 1. 2 sind die Paṇis, die die Rinder geraubt haben, von der Rasā umgeben; darauf spielt die Saramā in 10, 108, 4 an, wenn sie, die Paṇis verspottend, von Indra sagt: „den verbergen nicht tiefe Flüsse[2])." Die *ádrayaḥ* sind die die Kühe einschließenden Felsen; in 10, 108, 7 wird der geraubte Schatz *ádribudhnaḥ* genannt.

Häufig wird, wie oben S. 103 gezeigt, in Vergleichen gesagt, daß die Flüsse zum *samudrá*, dem Meere, strömen oder es füllen. Ein paarmal findet sich aber in solchen Vergleichen *síndhu* anstatt *samudrá*:

10, 43, 7: „Wenn die Somatränke in Indra zusammengeströmt sind wie die Wasser in *síndhu*, wie Bäche in einen See[3])."

5, 11, 5: „Dich füllen die Lieder an wie Flüsse *síndhu* und machen dich wachsen an Kraft[4])."

1, 83, 1: „Den (von dir Begünstigten) füllst du mit noch mehr Gut an wie die glänzenden Wasser auf allen Seiten *síndhu*[5])."

Es liegt jedenfalls sehr nahe, *síndhu* in diesen Stellen als „Meer" zu fassen. Roth bemerkt im PW., daß nach der Anschauung der alten Zeit *síndhu* hier eher Name des Indus sei. Er beruft sich auf AV. 6, 24, 1[6]), wo Whitney übersetzt: „They flow forth from the snowy (mountain); in the Indus somewhere [is their] gathering." Aber gerade dies Lied des AV. beweist eher das Gegenteil; in V. 3 werden die Flüsse (*nadyàḥ*) *síndhupatnīḥ síndhurājñīḥ* genannt, was kaum etwas anderes bedeuten kann als „deren Gatte das Meer ist, deren König das Meer ist". Kālidāsa nennt Raghuv. 13, 58 Gaṅgā und Yamunā *samudrapatnyau*, und für die Lexikographen sind *samudrakāntā*[7]) und *samudradayitā*[8]) einfach Wörter für „Fluß". *síndhurājñīḥ* wird dem Sinne nach nichts anderes sein als *samudrájyeṣṭhāḥ*, „deren Oberster das Meer ist", ein Beiwort der Flüsse in 7, 49, 1. *síndhu* als Oberherrscher der Flüsse begegnet noch einmal in dem an die Braut gerichteten Spruche AV. 14, 1, 43: „Wie das

[1]) *ná tvā gabhīráḥ puruhūta síndhur nádrayaḥ pári ṣánto varanta | itthá sákhibhya iṣitó yád indrá dṛḷhám cid árujo gávyam ūrvám.*

[2]) *ná táṃ gūhanti sraváto gabhīráḥ.*

[3]) *ápo ná síndhum abhí yát samákṣaran sómāsa índraṃ kulyá iva hradám.*

[4]) *tvám gíraḥ síndhum ivāvánīr mahír á pṛṇanti śávasā vardháyanti ca.*

[5]) *tám ít pṛṇakṣi vásunā bhávīyasā síndhum ápo yáthābhíto vícetasaḥ.*

[6]) *himávataḥ prá sravanti síndhau samaha saṃgamáḥ.*

[7]) Hal. 3, 43.

[8]) Hem. Abh. 1080.

mächtige Meer zur Oberherrschaft über die Flüsse geweiht wurde, so sei du Oberherrin, wenn du zu dem Hause des Gatten fortgezogen bist[1])." In einem Kāvya müßte man aus der Gleichsetzung von *síndhu* mit der Braut folgern, daß es Femininum, also der Name des Indus sei. In der vedischen Dichtung wird aber auf solche Kongruenz noch kein Gewicht gelegt[2]), und ich glaube, daß auch hier *síndhu* das Meer ist, wofür auch schließlich das Beiwort *vṛ́ṣā* spricht.

10, 111, 10 heißt es: *sadhrícīḥ síndhum uśatír ivāyan sanáj jārá āritáḥ pūrbhíd āsām.* Das kann sich nur auf die von Indra befreiten Flüsse beziehen, von denen in dem vorhergehenden Verse die Rede ist[3]). Gerade von diesen Flüssen wird aber immer wieder, wie die oben S. 102f. gesammelten Stellen zeigen, gesagt, daß ihr Ziel das Meer ist; auch hier wird also *síndhu* das Meer sein: „Zu gemeinsamem Ziele gewandt, gingen sie zum Meere wie willige Frauen; seit alters ist der Burgenbrecher ihr anerkannter Buhle."

8, 3, 10 wird Indras Kraft gerühmt: „Das ist, Indra, deine stierartige Kraft, mit der du die großen Wasser zum Meere (*samudrá*) entsandtest[4])." 8, 12, 3 wird ganz ähnlich von Indras Rausch gesagt: „Mit dem du die großen Wasser wie Wagen zum *síndhu* vorwärtstriebst, den Weg des Ṛta zu gehen, den erbitten wir[5])." Auch hier ist *síndhu* doch offenbar nur ein anderer Ausdruck für *samudrá*[6]).

Als Meer möchte ich *síndhu* ferner in 10, 104, 8 fassen:
saptápo devíḥ suráṇā ámṛktā yábhiḥ síndhum átara indra pūrbhít | navatíṃ srotyā́ náva ca srávantīr devébhyo gātúm mánuṣe ca vindaḥ
Geldner übersetzt: „Sieben sind die göttlichen Gewässer, die erfreulichen, ungeschmälerten, mit denen du, Indra, der Burgenbrecher, die Sindhu überschrittest, die neunundneunzig fließenden Ströme. Du fandest für die Götter und für Manus den Weg." Nach ihm soll die Strophe besagen, daß Indra die Götter und die arischen Stämme über die Sindhu und die anderen Flüsse des Stromgebiets führte. Ich muß gestehen, daß es mir schwer fällt, diesen Sinn aus

---

[1]) *yáthā síndhur nadínāṃ sámrājyaṃ suṣuvé vṛ́ṣā | evā́ tváṃ samrā́jñy edhi pátyur ástaṃ parétya.*

[2]) Geldner weist unter 10, 75 darauf hin, wie die Sindhu dort mit männlichen Wesen verglichen wird.

[3]) 10, 111, 9 *sṛjáḥ síndhūṁr áhinā jagrasānā́n.*

[4]) *yénā samudrám ásṛjo mahír apás tád indra vṛ́ṣṇi te śávaḥ.*

[5]) *yéna síndhum mahír apó ráthāṁ iva pracodáyaḥ | pánthām ṛtásya yā́tave tám īmahe.*

[6]) Ganz sicher ist die Übersetzung allerdings nicht; *síndhum* und *mahír apáḥ* könnten auch koordiniert sein.

den Worten herauszulesen; Geldner selbst gibt zu, daß der Gedanke etwas verschroben ausgedrückt sei. Er führt als Parallele 10, 49, 9 an, was er übersetzt: „Ich, der Bulle, erhalte die Ströme, die auf Erden laufenden Gewässer. Ich, der Einsichtsvolle, durchschreite die Fluten. Durch Kampf fand ich für Manu einen Weg zum Suchen[1])." In der ersten Hälfte der Strophe soll auf die Vṛtrasage hingewiesen sein. Das ist gewiß richtig, doch möchte ich die Worte etwas anders fassen: „Ich, der Stier, machte die sieben (himmlischen) Ströme fest als fließende Gewässer auf der Erde"; vgl. 4, 19, 8: „Als er Vṛtra getötet hatte, entsandte er die Ströme; Indra erbohrte die umstellten, bedrängten, als Flüsse auf der Erde zu fließen[2])." Ich glaube, daß auch in der zweiten Strophenhälfte, in der Geldner eine Reminiszenz an die Einwanderung der arischen Stämme in das östliche Panjab findet, auf den Vṛtrakampf Bezug genommen wird. Ob *ví tirati* irgendwo im Sinne von „durchschreiten" gebraucht wird, ist keineswegs sicher; in unserer Strophe hat es aber doch wohl dieselbe Bedeutung wie in 8, 14, 7[3]), 10, 153, 3[4]) und 1, 56, 5[5]). Hier ist *ví tirati* zweifellos soviel wie „ausdehnen, ausbreiten": „Indra breitete den Luftraum aus, im Rausche des Soma die Lichträume, als er den Vala gespalten hatte"; „Du, Indra, bist ein Vṛtratöter; du breitetest den Luftraum aus, du festigtest den Himmel mit Kraft"; „Als du den unerschütterlichen Grund ausbreitetest." Ich möchte daher annehmen, daß auch in 10, 49, 9 im Anschluß an die Entsendung der Flüsse im Vṛtrakampf gesagt ist: „Ich breite die Fluten aus; durch Kampf (gegen Vṛtra) fand ich einen Ausweg für Manu für (sein) Suchen." Dann liegt es aber doch nahe, die auch im Wortlaut so nahestehende Strophe 10, 104, 8 in demselben Sinne zu verstehen (zumal da auch hier die folgende Strophe [10, 104, 9] von der Befreiung der Wasser im Vṛtrakampfe handelt): „Sieben sind die göttlichen Wasser, die erfreulichen, unverletzlichen, mit denen du, Indra, der Burgenbrecher[6]), zum Meere durchdrangst. Neunundneunzig strömende Ströme verschafftest du, einen Ausweg

---

[1]) *aháṃ saptá sraváto dhārayaṃ vṛ́ṣā dravitnvàḥ pṛthivyā́ṃ sīrā́ ádhi | ahám árṇāṃsi ví tirāmi sukrátur yudhā́ vidam mánave gātúm iṣṭáye.*

[2]) *vṛtráṃ jaghanvā́ṁ̀ asṛjad ví síndhūn | páriṣṭhitā atṛṇad badbadhānā́ḥ sīrā́ índraḥ srávitave pṛthivyā́.* Genaueres über die Herabkunft der Flüsse S. 164 ff.

[3]) *vy àntárikṣam atiran máde sómasya rocaná | índro yád ábhinad valám.*

[4]) *tvám indrāsi vṛtrahā́ vy àntárikṣam atiraḥ | úd dyā́m astabhnā ójasā.*

[5]) *ví yát tiró dharúṇam ácyutam.*

[6]) Das Beiwort *pūrbhíd* erhält Indra auch in 10, 111, 10, wo von der Befreiung der Flüsse die Rede ist.

für Götter und Menschen.“ Die zweite Hälfte der Strophe deckt sich inhaltlich vollständig mit der zweiten Hälfte von 10, 49, 9. Zu *síndhum átaraḥ* ist 1, 92, 6; 1, 183, 6; 7, 73, 1 *átāriṣma támasas pārám asyá* zu vergleichen: „wir sind zum anderen Ufer dieser Finsternis durchgedrungen.“ Vielleicht ist *tṝ* geradezu im Sinne von „helfen“ gebraucht, ähnlich wie in 7, 18, 6 *sákhā sákhāyam atarad víṣūcoḥ*, wo Geldner übersetzt: „Der Freund hat dem, der unter den beiden Gegnern sein Freund war, durchgeholfen.“

Mir scheint der Gedanke, daß Indra die Himmelswasser zum Meer hinüberführte, auch in 1, 174, 9; 6, 20, 12 vorzuliegen:

tváṃ dhúnir indra dhúnimatīr ṛṇór apáḥ sīrā́ ná srávantīḥ |
prá yát samudrám áti śūra párṣi pāráyā turvā́śaṃ yáduṃ svastí.

Geldner übersetzt: „Du, Indra, der Tosende, setztest die tosenden Gewässer in Bewegung, die strömen, wie die Flüsse (gewöhnt sind). Wenn du über das Meer fahren kannst, o Held, so fahre Turvaśa und Yadu heil hinüber.“ Der Sinn der Strophe soll sein: „Der du die Flüsse strömen ließest und selbst über den Ozean kommst, du wirst auch den Turvaśa und Yadu glücklich durch den Fluß fahren.“ Allein bei dieser Auffassung entbehrt die erste Hälfte der Strophe nicht nur des gedanklichen Zusammenhanges mit der zweiten, sie steht sogar, wie Geldner selbst bemerkt, in Widerspruch zu ihr. Da die Hilfe, die Indra dem Turvaśa und Yadu angedeihen ließ, darin bestand, daß er einen Fluß für sie zur Ruhe brachte[1]), so sollte man gerade umgekehrt erwarten, daß auf Indras Fähigkeit, einen Strom zu hemmen oder zu beruhigen hingewiesen würde; *ṛṇóḥ* kann aber hier nichts anderes bedeuten als in 1, 174, 2: *ṛṇór apó anavadyárṇāḥ*, „du setztest die wogenden Wasser in Bewegung“. Da die erste Zeile völlig eindeutig ist, wird der dritte Pāda falsch verstanden sein. Man wird zugeben müssen, daß die Tatsache, daß Indra selber das Meer überschreiten kann, eine ziemlich schwache Begründung der Bitte ist, seine Schützlinge über den Fluß zu bringen. Dazu kommt, daß die intransitive Bedeutung für *áti par* sonst nirgends sicher bezeugt ist; das *áti párṣathaḥ* in 5, 73, 8, auf das sich Geldner beruft, ist, wie ich zu zeigen hoffe, wahrscheinlich anders aufzufassen. Es ist außerdem zu beachten, daß dem *áti párṣi* noch ein *prá* hinzugefügt ist, obwohl *par* sonst niemals mit *prá* verbunden wird. Ich möchte daher im dritten Pāda aus dem vorhergehenden Satze *apáḥ* als Objekt ergänzen und

[1]) 2, 15, 5 *sá īm mahíṃ dhúnim étor aramṇāt*; 5, 31, 8 *tvám apó yádave turváśāyáramayaḥ.*

samudrám, wie *síndhum* in 10, 104, 8, als Akkusativ des Zieles fassen: „Du, Indra, setztest tosend die tosenden Wasser in Bewegung, (sodaß) sie wie Flüsse dahinströmten. Da du, o Held, (sie) voran, zum Meer hinüberbringen konntest, bring (auch) Turvaśa und Yadu hinüber zum Heile."

An die Füllung des Meeres durch das Hinüberleiten der Himmelsfluten wird auch zu denken sein, wenn in 8, 12, 2 der Rausch Indras genannt wird: „mit dem du dem Meere geholfen hast[1])." Ganz ähnlich wird aber auch 8, 20, 24 von den Hilfen der Maruts gesagt: „mit denen ihr Sindhu helfet, (Sindhu) beisteht[2])." Worauf sich die Äußerung bezieht, bleibt allerdings unklar; bei den nahen Beziehungen der Maruts zu Indra ist es aber nicht ausgeschlossen, daß sie ihre Hilfe dem gleichen Objekt angedeihen lassen, also auch hier *síndhu*, wie Sāyaṇa angibt, Synonym von *samudrá* ist.

Ich glaube, daß trotz einiger Unsicherheiten das vorgelegte Material uns nötigt, die Bedeutung „Meer" für das maskuline *síndhu* schon für die Sprache des Ṛgveda anzuerkennen. Auch im Neupersischen wird *daryā* für „Meer" und „Strom" gebraucht, und von Bukkur in Sind bis zur See wird der Indus heute von den Anwohnern *Daryā* genannt. In diesem Falle ist aber das Wort für Meer auf einen gewaltigen Strom übertragen. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß man das Meer mit einem Worte bezeichnete, das ursprünglich „Strom" bedeutete. Eher dürfte der Name des Indus zu einer Zeit, als die Arier noch nicht bis an die See vorgedrungen waren, auf das Meer übertragen sein. Daß ein Volk das Meer, das es aus eigener Anschauung nicht kennt, nach dem größten Strom seiner Heimat benennt, kommt auch sonst vor. In der Sprache der Magar in Nepal heißt das Meer *gandak*. Das ist kein echtes Magar-Wort, sondern nichts weiter als der Name des Stromes im mittleren Teile des Landes, in dem die Magar ihren Wohnsitz haben.

An zahlreichen Stellen bedeutet nun *síndhu* einfach „Strom" oder „Fluß". Öfter wird im Vergleiche von dem Überfahren eines *síndhu* in einem Schiffe gesprochen, wo *síndhu* sicherlich als Fluß zu verstehen ist:

> 1, 97, 8 „Bring du (Agni) uns hinüber zum Heile wie mit einem Schiff über einen Strom[3])."

---

[1]) *yénā samudrám ávitha.*
[2]) *yā́bhiḥ síndhum ávatha yā́bhis túrvatha.*
[3]) *sá naḥ síndhum iva nāváyā́ti parṣā svastáye.*

1, 99, 1 „Agni möge uns über alle Gefahren, über die Widerwärtigkeiten hinüberbringen wie mit einem Schiff über einen Strom[1])."

5, 4, 9 „Über alle Gefahren, über die Widerwärtigkeiten bring uns hinüber, Jātavedas, wie mit einem Schiff über einen Strom[2])."

9, 70, 10 „Bring (uns) hinüber kundig wie mit einem Schiffe über einen Strom, (o Soma)[3])."

Ähnlich 10, 116, 9: „Für Indra-Agni setze ich die gute Rede in Bewegung; wie ein Schiff im Strome trieb ich sie mit Liedern vorwärts[4])."

Für *síndhum* tritt in dem Vergleich in 6, 68, 8; 7, 65, 3 *apáḥ* ein[5]), in 10, 56, 7 *kṣódaḥ*[6]).

Öfter wird der Ausdruck *síndhur ná kṣódaḥ*, etwa „wie Stromes Schwall", gebraucht, um eine ungestüme Bewegung zu kennzeichnen:

1, 65, 6 „(Agni ist) wie Stromes Schwall, wer könnte ihn aufhalten[7])?"

1, 66, 10 „Wie Stromes Schwall trieb er sie nach unten[8])."

2, 25, 3 „Wie Stromes Schwall ungestüm, ist (Brahmaṇaspati) nicht aufzuhalten[9])."

Derselbe Vergleich wird auch gebraucht, wenn eine gewaltige Ausdehnung geschildert werden soll: 1, 92, 12 „Wie Rinder (ihre Strahlen ausbreitend,) ist die strahlende, liebliche (Uṣas) weithin erglänzt wie Stromes Schwall[10])." Sollte dann nicht *síndhu* in demselben Sinne auch 10, 62, 9 zu verstehen sein: „Sāvarṇyas Opferlohn hat sich wie ein Strom ausgebreitet[11])?" Geldner übersetzt hier: „wie die Sindhu". Auch in 9, 107, 12 *prá soma devávītaye síndhur ná pipye árṇaṣā* faßt Geldner *síndhu* als Eigenname; ich möchte lieber übersetzen: „Du, Soma, bist für die Göttereinladung angeschwollen wie ein Strom mit seiner Flut", zumal *síndhu* in

---

[1]) *sá naḥ parṣad áti durgā́ṇi víśvā nāvéva síndhuṃ duritáty agníḥ.*

[2]) *víśvāni no durgáhā jātavedaḥ síndhuṃ ná nāvā́ duritáti parṣi.*

[3]) *nāvā́ ná síndhum áti parṣi vidvā́n.*

[4]) *préndrāgníbhyāṃ suvacasyā́m iyarmi síndhāv iva prérayaṃ nā́vam arkaíḥ.*

[5]) *apó ná nāvā́ duritā́ tarema.*

[6]) *nāvā́ ná kṣódaḥ . . . áti durgā́ṇi víśvā.*

[7]) *síndhur ná ksódaḥ ká īṃ varāte.*

[8]) *síndhur ná kṣódaḥ prá nṛ́cīr ainot.*

[9]) *síndhur ná kṣódaḥ śímīvān . . . nā́ha vártave.*

[10]) *paśū́n ná citrā́ subhágā prathānā́ síndhur ná kṣóda urviyā́ vy àśvait.*

[11]) *sāvarṇyásya dákṣiṇā ví síndhur iva paprathe.*

4, 22, 8 rein bildlich gebraucht ist: „Der Stengel ist ausgepreßt wie ein berauschender Strom[1])."

Deutlich liegt die Bedeutung „Strom" vor, wenn im Vergleich von dem Niederströmen des *síndhu* gesprochen wird:

9, 97, 45 „(Soma) ist siegreich wie ein Strom abwärts geflossen[2])."

9, 69, 7 „Wie im Absturz des Stromes nach unten haben die raschen Rauschtränke, von dem Bullen geschüttelt, ihren Weg genommen[3])."

4, 58, 7 (von den Ghṛtaströmen) „Wie im Absturz des Stromes eilen die jugendlichen dahin[4])."

Auch *síndhor ūrmíḥ* kann, wenn es im Vergleich oder bildlich gebraucht wird, nur „die Welle des Stromes" bedeuten:

9, 80, 5 „Wie die Welle des Stromes fließest du (Soma) dich läuternd[5])."

1, 27, 6 „Du bist der Verteiler, du buntstrahlender (Agni). Auf der Welle des Stromes fließest du alsbald dem Verehrer nahe[6])."

Der Sinn ist offenbar, daß der Gott mit seinen Gaben wie ein mächtiger Strom zu dem Verehrer kommen soll. Derselbe Gedanke scheint in 8, 25, 12 ausgedrückt zu sein[7]):

„Wir (möchten) ohne Schaden zu nehmen dem (die Erwartung) nicht vernichtenden[8]), tropfenreichen[9]) Viṣṇu (dienen). Erhöre (uns), du von selbst dich bewegender Strom, daß wir zuerst bedacht werden[10])."

Der Gott scheint hier einem Strom verglichen zu sein, der aus eigenem Antrieb zu dem Verehrer kommt.

Insbesondere wird das Rauschen der Wellen hervorgehoben:

9, 96, 7 „(Soma Pavamāna) hat die Welle der Rede aufgewirbelt wie der Strom (die Welle)[11])."

---

[1]) *pipīḷé aṃśúr mádyo ná síndhuḥ.*
[2]) *síndhur ná nimnám abhí vājy àkṣāḥ.*
[3]) *síndhor iva pravaṇé nimná āśávo vṛ́ṣacyutā mádāso gātúm āśata.*
[4]) *síndhor iva prādhvané . . . patayanti yahvā́ḥ.*
[5]) *síndhor ivormíḥ pávamāno arṣasi.*
[6]) *vibhaktā́si citrabhāno síndhor ūrmā́ upāká ā́ | sadyó dāśúṣe kṣarasi.*
[7]) *ághnate viṣṇave vayám áriṣyantaḥ sudā́nave | śrudhí svayāvan sindho pūrvácittaye.*
[8]) Nach Geldner zu 5, 51, 15.
[9]) *sudā́nave* weist schon auf das Bild des Stromes hin.
[10]) Nach Geldner zu 1, 112, 1.
[11]) *prā́vīvipad vācá ūrmíṃ ná síndhuḥ.*

9, 50, 1 „Deine Kräfte steigen auf wie das Rauschen der Welle des Stromes[1])."

Derselbe Vergleich wie in 9, 50, 1 liegt aber in 1, 44, 12 vor[2]), so daß meines Erachtens auch hier *síndhu* nicht, wie Geldner meint, als Eigenname gefaßt werden kann: „Wie die rauschenden Wogen eines Stromes glänzen die Flammen Agnis."

Der Fluß, aus dem der Opferpriester das Wasser für das Somaopfer schöpft, ist *síndhu* in 5, 37, 2: „Der Adhvaryu soll mit der Opferspende zum Fluß hinabgehn[3])." Der irdische Fluß ist *síndhu* auch in 10, 155, 3, wo die Hexe beschworen wird zu fassen „jenes (Boot aus) Holz, das am andern Ufer des Stromes ohne Menschen schwimmt"[4]), in dem Schlangenzauber AV. 10, 4, 19: „In die Mitte des Stromes fortgegangen, wusch ich das Gift der Schlange aus"[5]), und wenn die Perlmuschel „im Himmel geboren, im Meere geboren, aus dem Fluß hergebracht"[6]) oder das Heilmittel gegen Eifersucht „aus dem Fluß hergebracht"[7]) genannt wird. AV. 12, 1, 3, wo von der Erde gesagt wird: *yásyāṃ samudrá utá síndhur ápaḥ*, steht der Singular wohl hauptsächlich mit Rücksicht auf das Versmaß für den Plural; der Sinn wird auch hier sein: „auf der Meer, Strom (und) Wasser sind."

2. *síndhu* im Himmel

Nun bezeichnet *síndhu* aber auch ein Gewässer im Himmel. Vollkommen deutlich ergibt sich das aus 1, 164, 25: „Mit dem Jagat-(Versmaß) befestigte er (der Weltenschöpfer) den[8]) Sindhu am Himmel; im Rathantara erschaute er die Sonne[9])." In himmlischen Höhen haben wir, wie wir später sehen werden, auch den großen Sindhu zu suchen, auf dem Vṛtra gelagert war[10]), und ein himmlisches Gewässer ist offenbar auch der honigreiche unvergängliche *síndhu*, dem die Aśvins ihre Hilfe angedeihen lassen[11]). In Ver-

---

[1]) *út te śúṣmāsa īrate sindhor ūrmér iva svanáḥ.*
[2]) *síndhor iva prásvanitāsa ūrmáyo 'gnér bhrājante arcáyaḥ.*
[3]) *áyad adhvaryúr haviṣáva síndhum.*
[4]) *adó yád dáru plávate síndhoḥ pāré apūruṣám.*
[5]) *síndhor mádhyam parétya vy ànijam áher viṣám.*
[6]) AV. 4, 10, 4 *diví jātáḥ samudrajáḥ sindhutás páry ábhṛtaḥ.*
[7]) AV. 7, 45, 1 *sindhutás páry ábhṛtam.*
[8]) [Mit Bleistift am Rand in „die" geändert.]
[9]) *jágatā síndhuṃ divy àstabhāyad rathaṃtaré súryam páry apaśyat.*
[10]) 2, 11, 9 *mahám̐ṃ síndhum āśáyānam . . . vṛtrám.*
[11]) 1, 112, 9 *yábhiḥ síndhum mádhumantam ásaścatam.*

bindung mit den Aśvins erscheint *síndhu* ferner in 4, 43, 6: „Der Sindhu netzte zusammen mit der Rasā eure Rosse, die roten Vögel entgingen den Gluten. Diese eure rasche Fahrt ward hochberühmt, durch die ihr die Gatten der Sūryā wurdet[1])." *pári gam*, „um etwas herumgehen", „etwas vermeiden", „einer Sache entgehen" wird mit dem Akkusativ konstruiert; vgl. 2, 33, 14 *pári ṇo hetí rudrásya vṛjyāḥ pári tveṣásya durmatír mahí gāt*, „möge uns das Geschoß Rudras verschonen, möge uns die große Mißgunst des Ungestümen vermeiden". *ghṛṇá* steht also sicherlich trotz des Padapāṭha für *ghṛṇáḥ* wie in 5, 73, 5: *á yád vāṃ sūryá ráthaṃ tíṣṭhad raghuṣyádaṃ sádā | pári vām aruṣá váyo ghṛṇá varanta ātápaḥ*, „Stets, wenn die Sūryā euren rasch dahinfahrenden Wagen bestieg, hielten sich eure roten Vögel die Gluten ab, so daß sie nicht versengten[2])." Daß es sich bei der Fahrt der Aśvins um himmlische Vorgänge handelt, geht aus 7, 69, 3 hervor: „Euer Wagen, mit der jungen Frau dahinfahrend, drängt mit seinen Radspuren die Enden des Himmels auseinander[3])." Die sengende Glut hat sicherlich ihren Grund in der Nähe der Sonne.

Auf ein paar andere Stellen, an denen *síndhu* ein himmlisches Gewässer bezeichnet (1, 146, 4; 7, 87, 6; 10, 123, 4) kann erst später eingegangen werden. In 2, 11, 9 und 1, 112, 9 ist *síndhu* Maskulinum, in allen anderen genannten Fällen kann es so aufgefaßt werden, und wenn in 4, 43, 6 *síndhu* neben der Rasā genannt wird, die[4]) doch aller ahrscheinlichkeit nach als Fluß zu denken ist,

---

[1]) *síndhur ha vāṃ rasáyā siñcad áśvān ghṛṇá váyo 'ruṣāsaḥ pári gman | tád ū ṣú vām ajirāṃ ceti yáṇaṃ yéna pátī bhávathaḥ sūryáyāḥ* — Ein Femininum *rasá* mit der Bedeutung „Feuchtigkeit", das im PW angenommen wird, ist gänzlich unwahrscheinlich.

[2]) In 7, 69, 4 steht *ghraṃsám* für *ghṛṇáḥ*: *yuvóḥ śríyam pári yóṣā vṛṇīta sū́ro duhitā́ páritakmyāyām | yád devayántam ávathaḥ śácībhiḥ pári ghraṃsám ománā vāṃ váyo gāt*. Geldner ist der Ansicht, daß die zweite Hälfte der Strophe auf die Atri-Sage geht, da *omán* in den Aśvin-Liedern nur in Verbindung mit dieser Sage erscheint. Er übersetzt demgemäß: „Eure Schönheit erkürte die Maid, die Tochter des Sūrya, in der Entscheidungsstunde. Wenn ihr dem Gottergebenen mit euren Künsten helft, so entgeht durch euer Schutzmittel seine Lebenskraft der Glut." Mir scheint die Strophe eine so genaue Parallele zu 4, 43, 6 und 5, 73, 5 zu sein, daß ich trotzdem *váyaḥ* lieber mit Oldenberg als „Geflügel", d.i. die Flügelrosse, verstehen möchte: „weil ihr dem Gottergebenen mit euren Kräften halfet, ist euer Vogelgespann durch euren Schutz der Hitze entgangen."

[3]) *ví vāṃ rátho vadhvà yáṇamānó 'ntān divó bādhate vartaníbhyām.*

[4]) [Neben die beiden MS.-Zeilen „Maskulinum ... wird, die" ist am Rand mit Bleistift ein ? gesetzt; es dürfte sich auf die Auffassung der Stelle 4, 43, 6 beziehen.]

so liegt die Vermutung nahe, daß *síndhu* als himmlisches Gewässer mit dem himmlischen *samudrá* identisch ist.

In 8, 26, 18 scheint aber auch das Femininum *síndhu* ein himmlisches Gewässer zu bezeichnen. In der vorhergehenden Strophe werden die Aśvins aufgefordert, auf den Sänger zu hören, ob sie in der Meeresflut des Himmels schwelgen oder im Hause des Labetranks; dann fährt der Dichter fort: „und dieser weißfließende Strom (*síndhu*) trägt euch am meisten unter den Flüssen in goldner Bahn[1])." Geldner erklärt die *síndhu* als den heimatlichen Fluß des Opferers. Aber daß der Dichter behaupten sollte, die Aśvins hielten sich am liebsten auf seinem Flusse auf, und daß dieser Fluß die Beiwörter *śvetayā́varī híraṇyavartaniḥ* erhalten sollte, ist mir ganz unwahrscheinlich. Meines Erachtens ist der Strom der himmlische Strom, der hier dem Himmelsmeer und dem Hause des Labetranks als beliebter Aufenthaltsort der Aśvins angefügt ist.

Ihrem Aufenthalt in oder an dem himmlischen Strom verdanken die Aśvins offenbar auch das Beiwort *síndhumātarā*, „deren Mutter die Sindhu ist", das ihnen 1, 46, 2 gegeben wird. 7, 36, 6 wird die Sarasvatī *síndhumātā* genannt, was nach dem Akzent zu urteilen nur Bahuvrīhi sein kann[2]). Die Sindhu, die die Mutter der Sarasvatī ist, kann aber, wie Bergaigne I 326 richtig gesehen hat, nur der himmlische Strom sein.

Es fragt sich übrigens, ob wir *síndhu*, wenn es das himmlische Gewässer bezeichnet, als Appellativum oder als Eigennamen aufzufassen haben. Ich glaube, daß in der Tat eine Übertragung des Namens des Hauptflusses des Landes auf den Himmelsstrom stattgefunden hat; es ist mir das um so wahrscheinlicher, als später, wie wir sehen werden, dem Himmelsfluß auch der Name der Gaṅgā beigelegt wird. Die gleiche Namensübertragung läßt sich aber auch außerhalb Indiens nachweisen. In dem Sonnengesang von El-Amarna, der aus der Zeit Amenophis' IV. stammt[3]), wird der Sonnengott als der Schöpfer des Nils gepriesen. Der Nil kommt aus der Unterwelt:

---

[1]) *utá syá śvetayā́varī vā́hiṣṭhā vāṃ nadī́nām | síndhur híraṇyavartaniḥ.* — Geldner übersetzt *híraṇyavartani* „mit goldenen Rädern", aber das sechsmal von den Aśvins selbst, 6, 61, 7 von der Sarasvatī gebrauchte Beiwort ist doch nach Analogie von *kṛṣṇâvartani*, dem Beiwort Agnis in 8, 23, 19, zu beurteilen. Wie das Feuer eine schwarze Bahn hinterläßt, so fließt der Strom in einer goldfarbenen Bahn dahin.

[2]) Roth, Graßmann, Ludwig, Macdonell (Ved. Myth. 86): „die Mutter der Ströme".

[3]) Übersetzt von Sethe in H. Schäfer, Die Religion und Kunst von El-Amarna, S. 55ff.

Du schaffst den Nil in der Unterwelt (in der Tiefe)[1]),
du holst ihn herbei nach deinem Belieben,
um das Volk (der Ägypter) am Leben zu erhalten.

Der Sonnengott hat aber auch den himmlischen Regenstrom geschaffen, und auch dieser wird Nil genannt:

Alle Gebirgsländer in der Ferne, du sorgst für ihren Lebensunterhalt:
Du gabst einen Nil an den Himmel[2]);
er steigt ihnen herab
und schafft Wasserfluten auf den Bergen[3]),
um ihre Felder zu netzen mit ihrem Gebührenden[4]).
Wie wohltätig sind doch deine Pläne, du Herr der Ewigkeit!
Der Nil am Himmel, er ist deine [Gabe] für die fremden Völker
und alles Wild im Gebirge, so da auf Füßen geht;
Der (wahre) Nil (aber), er kommt aus der Unterwelt (in der Tiefe) für (Ägypten)[5]).

---

[1]) Eckige Klammern enthalten Ergänzungen zerstörter Stellen, runde Klammern Worte, die im Ägyptischen nicht besonders ausgesprochen und im Deutschen zur Verdeutlichung eingefügt sind (S.).

[2]) Den Regen, der im oberen Ägypten sehr selten ist (S.).

[3]) Wasser auf den Bergen ist dem Ägypter etwas Ungewohntes, da die Gebirge, die das Niltal säumen, wasserlose Wüsten sind (S.).

[4]) Mit so viel, wie sie brauchen (S.).

[5]) [Hier fehlen die MS.-Blätter 25—28. Die zu diesem Teil des Werkes erhaltenen Kränzchen-Notizen lassen keine Lücke erkennen: auf das Zitat „Du gabst einen Nil an den Himmel“ folgt unmittelbar: „Häufig auch in Anrufungen.“ Nach Einleitung S. 11 würde man hier die Behandlung von *διπετής* erwarten. Diese erscheint aber in den Kränzchen-Notizen erheblich später, als Beleg für den Avatāra der Flüsse. Im Anschluß an die Behandlung von 1, 72, 8 (vgl. unten S. 165) heißt es dort: „Herabkunft von Strömen aus dem Himmel offenbar schon indogermanisch, so mehrfach bei Homer (vor allem vom Aigyptos): *διπετέος ποταμοῖο*; aber auch von dem ganz ungenannten Fluß auf der Phäakeninsel. Hier ist „im Himmel fließend“ ein nicht mehr verstandenes Beiwort. Auch im Awesta handelt es sich um Himmelsflüsse, vielleicht sogar im Germanischen. Später wird im Griechischen, in Analogie zu anderen Kompositis, gesagt *διοπετής*.“ Da nun in dem (bis auf die kurze und sicher anders zu schließende Lücke S. 165) vollständigen Druck-MS. die Behandlung von *διπετής* beim Avatāra der Flüsse am Ende des IV. Kapitels nicht erscheint, ist es höchst wahrscheinlich, daß sie (an ihre alte Stelle?) hinter die Besprechung des ägyptischen Hymnus versetzt war und somit die hier fehlenden Blätter 25—28 gefüllt hat.

Aus der oben mitgeteilten Stelle der Kränzchen-Notizen ergibt sich, daß für Lüders die Verwertung von *διπετής* als Beleg für die Anschauung von der Herabkunft der irdischen Flüsse aus dem Himmel keineswegs im Widerspruch steht mit dem Bedeutungsansatz „im Himmel fließend“ statt des üblichen „vom Himmel herabgefallen“: wenn

In Anrufungen erscheint *síndhu* öfter personifiziert als Gottheit, und es fragt sich, ob wir darunter den Indus, das die Erde um-

---

ein beliebiger irdischer Fluß (Il. 16, 174 der personifizierte Spercheios, 21, 268 und 326 der Skamandros, Od. 4, 477 und 581 der Aigyptos, d.h. Nil, Od. 7, 284 der unbenannte Fluß der Phäakeninsel, Il. 17, 263 ein Fluß im Vergleich) das Beiwort „im Himmel fließend (eigentlich: fliegend)" bekommt (ausschließlich in dem formelhaften Versschluß *διπετέος ποταμοῖο*), so ist damit eben gesagt, daß die irdischen Ströme aus dem Himmel stammen. Dies ist zu beachten bei der Lektüre des folgenden, auf zwei durchstrichenen, unpaginierten Reinschrift-Rückseiten erhaltenen Bruchstücks, des Einzigen, was sich außer einem Zettel mit den oben genannten sieben homerischen Belegen in den Mat. zum Thema *διπετής* gefunden hat:]

[In seiner späteren mißverstandenen Bedeutung „vom Himmel gefallen" ist *διπετής* offenbar auch verstanden, wenn Plut. Mar. 21, 8 darauf] hingewiesen wird, daß nach großen Schlachten Regenfälle einzusetzen pflegen, *εἴτε δαιμονίου τινὸς τὴν γῆν καθαροῖς καὶ διπετέσι ἁγνίζοντος ὕδασι καὶ κατακλύζοντος κτλ.* Auch wenn die Blitze nach Et. Magn. *διπετεῖς* heißen, wird eher an das Herabfallen vom Himmel als an das Fliegen am Himmel gedacht sein. *διπετής* steht also im Sinne von *διοπετής*, das Euripides (Iph. Taur. 977 *ἄγαλμα*) und spätere Prosaiker gebrauchen (Plut. Num. 13 *πέλτη*; Dion. Hal. 2, 66 *παλλάδιον*; Hdn. 5, 3, 5 *λίθος*).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Anlaß zu der Sage von der Herabkunft der Flüsse aus dem Himmel die Beobachtung gewesen ist, daß sie aus dem Regenwasser entstehen, das sich in den Bergen sammelt, und es ist möglich, daß diese Anschauung in homerischer Zeit noch lebendig gewesen ist. Man könnte sich darauf berufen, daß Il. 21, 223 Achilleus den Skamandros *Σκάμανδρε διοτρεφές* anredet; sicher ist diese physische Auffassung des *διοτρεφής* aber keineswegs, da das Wort bei Homer bekanntlich wie *διογενής* und *δῖος* Beiwort der Fürsten ist. Der Ausdruck *διοπετής* weist eher darauf hin, daß sich die ursprüngliche natürliche Anschauung schon zum Mythos verdichtet hat. In nachhomerischer Zeit ist die Vorstellung von der Herabkunft der Flüsse aus dem Himmel nicht mehr lebendig; schon bei Hesiod (Theog. 337 ff.) sind die Flüsse und Bäche die Söhne und Töchter des Okeanos und der Thetys. Auch das homerische, durchaus formelhaft gewordene Beiwort sieht mehr wie ein versteinerter Rest aus vergangener Zeit aus. Um so mehr bin ich geneigt, die Anschauung von der Herabkunft der Flüsse aus dem Himmel, die sich bei Ariern und Griechen nachweisen läßt, als altererbten Besitz aus der indogermanischen Urzeit zu betrachten.

[Die in den Wörterbüchern von Seiler und Pape vorgenommene Unterscheidung eines *διπέτης* „am Himmel fliegend" (wozu *διπετέας οἰωνούς* Hymn. Ven. 4) und *διπετής* „vom Himmel fallend" (wozu u. a. *διπετέος ποταμοῖο*) ist, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll, überhaupt sehr fragwürdig; vor allem aber können weder *διπετέας* noch *διπετέος* zu einem *ā*-Stamm *διπέτης* (gen. *διπέτου*!) gehören. E. Schwyzer, Griechische Grammatik I, S. 452 Anm. 6, führt *δῑπετής* als Beispiel eines Kompositums mit lokativischem Vorderglied an und gibt als Bedeutung „eig. ‚am Himmel fliegend' (Lüders)" an, unter Hinweis auf die abweichende Erklärung W. Schulzes, Quaest. ep. 237 f. Dort wird zwar *δῑπετέας* (= *διειπετέας*) des Venushymnus als Zusammensetzung mit dem Lokativ des Stammes **dives-* erklärt, dagegen soll *διπετής ποταμός* ein

gebende Meer oder das himmlische Gewässer zu verstehen haben. Da wir annehmen dürfen, daß mit *síndhu* überall das Gleiche gemeint ist, wird das Meer dadurch ausgeschlossen, daß es an zwei Stellen neben *síndhu* genannt ist: 10, 66, 11 „Das Meer, Sindhu, der Raum, der Luftraum, Aja Ekapād, der Donner, die Flut, der Drache der Tiefe möge meine Worte hören, alle Götter und meine Herren[1]"; 10, 65, 13: „Pāvīravī, der Donner, Aja Ekapād, der Träger des Himmels, Sindhu, die Meereswasser, alle Götter mögen meine Worte hören, Sarasvatī mit den Gebeten und Puraṃdhi[2]." Wie hier, so wird auch in den übrigen Stellen *síndhu*, wenn wir von Göttern absehen, mit Komponenten des Weltalls zusammengeordnet, mit Himmel und Erde, mit Aditi, die hier offenbar im kosmologischen Sinne zu verstehen ist, einmal auch mit Pastyā, die kaum ein irdischer Fluß ist[3].

In 8, 25, 12 wird der „selbstgehende" Sindhu um Erhörung gebeten[4], nachdem vorher in dem Tṛca Aditi, die Nāsatyas, die Maruts und Viṣṇu genannt sind. Ich halte es unter diesen Umständen für das Wahrscheinlichste, daß *síndhu* in diesen Anrufungen den himmlischen Strom bezeichnet, und das Gleiche scheint mir

---

„flumen Jovis jussu et opere decurrens" sein, nicht „*ἐκ Διὸς πεπτωκώς*, quod esset *διοπετής*"; *διῑπετής* soll in diesem Falle aus *διπετής* metrisch gedehnt sein. E. W. Fay, Indogerm. Forsch. 33, 364 f., erklärt das *δι-* von *διπετής* ebenfalls als Lokativ, faßt aber das *κῦμα διπετέος ποταμοῖο* von Il. 21, 268 und 326 als „sky-roaring river-wave" und bezieht *διπετής* bei Nil und Spercheios auf Wasserfälle. Manu Leumann, Homerische Wörter (Basel 1950) S. 311, sagt über *διπετής*: „Etymologisch meint es offenbar einen Fluß, dessen Wasser als Regen ‚vom Himmel gefallen' ist"; die *διπετέας οἰωνούς* erwähnt er gar nicht. Gegenüber alledem liegt es sicher nahe, mit Lüders-Schwyzer an einer einheitlichen Erklärung von *διπετέας οἰωνούς* und *διπετέος ποταμοῖο* festzuhalten. Was ein *διπετής ποταμός* wirklich ist, zeigt die unten (S. 146) besprochene Stelle 2, 28, 4, wo es von den Himmelsflüssen heißt, daß sie wie Vögel im Kreislauf fliegen (*váyo ná paptū raghuyā́ párijman*).]

[1]) *samudráḥ síndhū rájo antárikṣam ajá ékapāt tanayitnúr arṇaváḥ | áhir budhnyàḥ śṛṇavad vácāṃsi me víśve devā́sa utá sūráyo máma.*

[2]) *pā́vīravī tanyatúr ékapād ajó divó dhartā́ síndhur ā́paḥ samudríyaḥ | víśve devā́saḥ śṛṇavan vácāṃsi me sárasvatī sahá dhībhíḥ púraṃdhyā.* Vielleicht gehört *divó dhartā́ síndhuḥ* zusammen; als *divó dhartā́* werden sonst noch bezeichnet Soma 9, 26, 2; 9, 76, 1; 9, 109, 6; Savitṛ 4, 53, 2; 10, 149, 4; Indra 3, 49, 4; Asuras Mannen 10, 10, 2; die Ṛbhus (?) 10, 66, 10.

[3]) 8, 25, 14 *utá naḥ síndhur apā́ṃ tán marútas tád aśvínā | índro víṣṇur mīḍhvā́ṃsaḥ sajóṣasaḥ* (im vorhergehenden Verse werden Mitra, Varuṇa, Aryaman angerufen); 4, 54, 6 *índro dyā́vāpṛthivī́ síndhur adbhír ādityaír no áditiḥ śárma yaṃsat*; 9, 97, 58; 1, 94, 16 usw. *tán no mitró váruṇo māmahantām áditiḥ síndhuḥ pṛthivī́ utá dyaúḥ*; 4, 55, 3 *prá pastyā̀m áditiṃ síndhum arkaíḥ svastím īḷe sakhyā́ya devī́m.* [4]) *śrudhí svayāvan sindho pūrvácittaye.*

auch in 1, 186, 5 der Fall zu sein, wo *síndhu* neben Ahi budhnya und Apām napāt genannt wird: „Und der Drache der Tiefe möge uns Freude bereiten. Der Strom kommt gern wie die strotzende (Kuh) zu ihrem Jungen (zu dem), wodurch wir den Apām napāt hertreiben wollen[1]), den die gedankenschnellen Hengste fahren[2])." Wenn auf das Lied, das Apām napāt herführen soll, auch die Sindhu kommt, so geschieht es doch wohl, weil sich Apām napāt in ihr aufhält. Apām napāt aber weilt nicht im Indus, sondern im Himmelsstrom.

Wo von *síndhavaḥ* im Plural gesprochen wird, sind in vielen Fällen darunter Flüsse zu verstehen, die auf der Erde fließen. Wir haben schon oben S. 130f. gesehen, daß mit *síndhu* bestimmte Flüsse bezeichnet werden, wie die Śutudrī oder der durch die Vereinigung von Śutudrī und Vipāś entstandene Strom[3]), die Vibālī[4]), die uns dem Namen nach allerdings nicht bekannten Flüsse, die Indra für Turvīti-Vayya hemmte[5]). Die *síndhavaḥ* werden den stehenden Gewässern gegenübergestellt: Indra ist der Stier des Himmels und der Erde, der fließenden und stehenden Gewässer[6]); Agni wird der Leiter der Flüsse, der Stier der stehenden Gewässer genannt[7]). An die Flüsse der Erde ist auch zu denken, wenn sie mit den Bergen zusammengestellt werden:

6, 52, 4: „Es sollen mir die erstehenden Morgenröten helfen, es sollen mir die schwellenden Ströme helfen, es sollen mir die festen Berge helfen, es sollen mir die Väter bei der Götteranrufung helfen[8])";

7, 35, 8: „Zum Heile sollen uns die festen Berge sein, zum Heile sollen uns die Ströme sein, zum Heile die Wasser[9])";

4, 34, 8: „Berauschet euch einträchtig mit den Ādityas, einträchtig, ihr Ṛbhus, mit den Bergen, einträchtig mit dem göttlichen Savitṛ, einträchtig mit den Schätze spendenden Strömen[10])."

---

[1]) Das heißt, wie Geldner richtig gesehen hat, das Lied.

[2]) *utá nó 'hir budhnyò máyas kaḥ śíśuṃ ná pipyúṣīva veti síndhuḥ | yéna napā́tam apā́ṃ junáma manojúvo vṛ́ṣaṇo yáṃ váhanti.*

[3]) 3, 33, 3. 5. 9; 3, 53, 9. [4]) 4, 30, 12. [5]) 11, 61, 11; 4, 19, 6.

[6]) *vṛ́ṣāsi divó vṛṣabháḥ pṛthivyā́ vṛ́ṣā síndhūnāṃ vṛṣabhá stíyānām* 6, 44, 21.

[7]) *netā́ síndhūnāṃ vṛṣabhá stíyānām* 7, 5, 2.

[8]) *ávantu mām uṣáso jā́yamānā ávantu mā síndhavaḥ pínvamānāḥ | ávantu mā párvatāso dhruvā́só 'vantu mā pitáro devā́hūtau.*

[9]) *śáṃ naḥ párvatā dhruváyo bhavantu śáṃ naḥ síndhavaḥ śám u santv ā́paḥ.*

[10]) *sajóṣasa ādityaír mādayadhvaṃ sajóṣasa ṛbhavaḥ párvatebhiḥ | sajóṣaso daívyenā savitrā́ sajóṣasaḥ síndhubhī ratnadhébhiḥ.*

3, 5, 4 wird Agni „der Freund der Ströme und Berge[1])“ genannt.

Ströme und Berge dienen auch zum Ausdruck überragender Größe:

1, 109, 6: „Ihr ragt über die Völker im Kampfgeschrei hervor, über die Erde, über den Himmel, über die Ströme, über die Berge durch eure Größe. Ihr, Indra-Agni, überragt alle anderen Wesen[2]).“

Wir werden daher die *síndhavaḥ* auch an andern Stellen, wo die Berge nicht daneben genannt sind, als irdische Flüsse fassen müssen:

10, 89, 1 (von Indra): „der durch seine Größe die Ströme überragt[3])“;

10, 89, 11: „Indra ragt über die Nächte hervor, der Starke über die Tage, über den Luftraum, über des Meeres Gebiet, über des Windes Breite, über der Erde Ende, über die Ströme, über die Länder[4])“;

1, 151, 9: „Nicht sind die Himmel mit den Tagen, nicht die Ströme eurer Göttlichkeit gleichgekommen, nicht die Paṇis eurem Reichtum, (Mitra-Varuṇa)[5])“;

1, 52, 14: „(Indra), dessen Umfang nicht Himmel und Erde erreichen (wie)[6]) die Ströme nicht das Ende des Raumes[7]).“

In dem gleichen Sinne wird AV. 4, 6, 2 von den sieben Strömen gesprochen: „soweit Himmel und Erde in ihrer Weite, soweit die sieben Ströme sich ausbreiten, (soweit) habe ich von hier das Wort, das das Gift vernichtet, ausgesprochen[8])“; AV. 9, 2, 20 von den Wassern: „soweit Himmel und Erde in ihrer Weite, soweit die Wasser strömen, soweit das Feuer, du bist größer als das[9]).“ Offenbar hat die Beobachtung des ungehemmten Strömens der Flüsse

---

[1]) *mitráḥ síndhūnām utá párvatānām.*

[2]) *prá carṣaṇíbhyaḥ pṛtanāháveṣu prá pṛthivyā́ riricāthe diváś ca | prá síndhubhyaḥ prá giríbhyo mahitvā́ préndrāgnī víśvā bhúvanāty anyā́.*

[3]) *prá síndhubhyo riricānó mahitvā́.*

[4]) *prā́ktúbhya índraḥ prá vṛdhó áhabhyaḥ prā́ntárikṣāt prá samudrásya dhāséḥ | prá vā́tasya práthasaḥ prá jmó ántāt prá síndhubhyo ririce prá kṣitíbhyaḥ.*

[5]) *ná vāṃ dyā́vó 'habhir nótá síndhavo ná devatvám paṇáyo nā́naśur maghám.*

[6]) So Oldenberg und Geldner.

[7]) *ná yásya dyā́vāpṛthivī́ ánu vyáco ná síndhavo rájaso ántam ānaśúḥ.*

[8]) *yā́vatī dyā́vāpṛthivī́ varimṇā́ yā́vat saptá síndhavo vitaṣṭhiré | vā́caṃ viṣásya dū́ṣaṇīṃ tā́m itó nír avādiṣam.*

[9]) *yā́vatī dyā́vāpṛthivī́ varimṇā́ yā́vad ā́paḥ siṣyadúr yā́vad agníḥ | tátas tvám asi jyā́yān.*

in unbekannte Ferne dazu geführt, sie als Bild der grenzenlosen Ausdehnung zu gebrauchen.

Die rastlose Bewegung ist das tertium comparationis, wenn die Strahlen Agnis mit Strömen verglichen werden[1]: „Nicht schlafend, nicht alternd, sind (die Strahlen) des lichtstarken Agni über Nacht in zitternder Bewegung wie der Glanz der Ströme[2]).“

Im Vergleich wird von den *síndhavaḥ*, die ins Tal strömen, gesprochen:

9, 17, 1: „Wie die Ströme über die Niederung, haben sich die raschen Somatränke ergossen[3])“;

5, 51, 7: „Sie gehen wie Ströme zu Tal zur Labung[4])“;

10, 40, 9: „Ihm fließen gleichsam die Ströme zu Tal[5]).“

Häufiger noch ist der Vergleich mit Flüssen, die ins Meer strömen, gebraucht[6]).

Es gibt nun aber auch *síndhavaḥ* im Himmel. 2, 28, 4 heißt es: „Der Āditya entsandte sie, indem er sie verteilte; die Ströme wandeln das Ṛta des Varuṇa. Sie werden nicht müde und spannen nicht aus. Wie Vögel fliegen sie schnell im Kreislauf[7]).“ Zwei Ausdrücke sind für die Auffassung entscheidend. Die *síndhavaḥ* fliegen wie Vögel. Das zeigt deutlich, daß hier Ströme gemeint sind, die dort oben am Himmel ihre Bahn ziehen. Flüsse, die hier auf der Erde strömen, würde man doch kaum jemals, und wenn sie noch so reißend sind, mit fliegenden Vögeln verglichen haben. Sie fliegen ferner *párijman*, bewegen sich also im Kreise, was für irdische Ströme nicht paßt. Was hier durch *paptuḥ párijman*, wird in 2, 35, 14 durch *pári dīyanti* ausgedrückt, und hier kann es nicht zweifelhaft sein, daß es sich auf die himmlischen Flüsse bezieht: „Um ihn, der an diesem höchsten Ort weilt, der immerdar mit fleckenlosen (Flammen) leuchtet, fliegen die jugendlichen Wasser herum, dem (Apām) napāt selber mit (ihren) Gewändern[8]) Schmelzbutter als

---

[1]) 1, 143, 3 *bhátvakṣaso áty aktúr ná síndhavo 'gné rejante ásasanto ajárāḥ.*

[2]) So nach Geldner, der Wegfall von *aktúm* vor *aktúr* annimmt und auf *síndhur ná kṣódaḥ* in 1, 65, 6 sowie auf 2, 30, 1 *ná ramanta ấpaḥ | áhar-ahar yāty aktúr apấm* verweist.

[3]) *prá nimnéneva síndhavaḥ . . . sómā asṛgram āśávaḥ.*

[4]) *nimnáṃ ná yanti síndhavo 'bhí práyaḥ.*

[5]) *ásmai rīyante nivanéva síndhavaḥ.*

[6]) Vgl. die oben S. 103 zitierten Stellen 9, 108, 16; 9, 88, 6; 6, 36, 3; 8, 6, 35; 8, 92, 22; 3, 36, 7; 6, 19, 5; 8, 6, 4; 8, 44, 25.

[7]) *prá sīm ādityó asṛjad vidhartấṁ ṛtáṃ síndhavo váruṇasya yanti | ná śrāmyanti ná ví mucanty eté váyo ná paptū raghuyấ párijman.*

[8]) Geldner bezieht *svayám átkaiḥ* auf Agni: „der sich selbst mit Ge-

Speise zuführend[1])." Die kreisenden Ströme sind dieselben wie die kreisenden Wasser in 1, 63, 8[2]): „Mögest du, Indra, uns jenes wunderbare Labsal[3]) schwellen lassen wie die Wasser im Kreislauf[4]) (es schwellen lassen)." Für *ápaḥ párijman* tritt in 4, 16, 21 *nadyàḥ* ein: „Gepriesen nun, besungen nun, mögest du, Indra, für den Sänger Labsal schwellen lassen wie die Flüsse[5])." Es wird also auch hier an die himmlischen Flüsse zu denken sein. Die *íṣ*, die diese Flüsse schwellen lassen, ist offenbar die Flut, die dadurch, daß sie als Regen herabströmt, Gedeihen schafft.

Für diese Auffassung spricht, daß an andern Stellen die *síndhavaḥ* zweifellos die Himmelsströme sind, aus denen sich der Regen ergießt. So in 5, 53, 7: „Erbohrt strömen die Ströme mit ihrer Flut in den Luftraum wie Milchkühe[6])." Die himmlischen Ströme, die hier mit Milchkühen verglichen sind, werden in 5, 69, 2 geradezu Milchkühe genannt: „Aus euren labungsreichen Kühen, o Varuṇa, aus euren Strömen, o Mitra, wird die Süßigkeit gemolken. Drei glänzende Stiere stehen da, nach verschiedenen Seiten gewandt, den Samen in die drei *dhiṣáṇā* zu legen[7])." Auf die zweite Hälfte der Strophe werden wir später zurückkommen; sie zeigt jedenfalls, daß hier von himmlischen Wassern die Rede

---

wändern (bekleidet)", was mir wegen der Stellung der Worte in Verbindung mit der harten Ellipse unmöglich erscheint. Sollte man sich nicht die Himmelsströme als in Schmelzbutter gekleidet vorgestellt haben? 8, 59, 4 werden die sieben Schwestern, die *síndhavaḥ*, *ghṛtaprúṣaḥ* und *ghṛtaścútaḥ* genannt; eine *ghṛtásya nirṇíj* wird Mitra-Varuṇa in 5, 62, 4 zugeschrieben.

[1]) *asmín padé paramé tasthiváṃsam adhvasmábhir viśváhā dīdivāṃsam | ápo náptre ghṛtám ánnaṃ váhantīḥ svayám átkaiḥ pári dīyanti yahvtḥ.*

[2]) *tváṃ tyắṃ na indra deva citrắm íṣam ápo ná pīpayaḥ párijman.*

[3]) Geldner, der geneigt ist, überall Anspielungen auf die *dákṣiṇā* zu sehen, erklärt auch hier *íṣam* als Nahrung, besonders in der Form des Sängerlohns, ebenso in 4, 16, 21 und 6, 35, 4 (von Indra: *pīpihíṣaḥ sudúghāṃ .... dhenúm*). Meines Erachtens liegt dafür kein genügender Grund vor. In 6, 17, 3 wird Indra gebeten: *āvíḥ sūryaṃ kṛṇuhí pīpihíṣaḥ*, in 6, 50, 12 Parjanya-Vāta: *pipyatām íṣaṃ naḥ*; in beiden Fällen ist jedenfalls nicht an die *dákṣiṇā* zu denken.

[4]) Geldner unrichtig: „wie die Gewässer in ihrem Laufe." Warum die Himmelsströme sich im Kreise bewegen, werden wir später sehen. Hier sei nur bemerkt, daß ein Nachklang dieser Vorstellung noch in der buddhistischen Kosmologie zu finden ist. Dort umkreisen die vier Weltströme, die aus dem Anotattasee fließen, diesen zunächst dreimal, ehe sie in die vier Himmelsgegenden strömen; s. Hardy, Manual of Buddhism, 1. Kapitel. [Vgl. unten S. 282 Anm. 1.]

[5]) *nú ṣṭutá indra nú gṛṇāná íṣaṃ jaritré nadyò ná pīpeḥ.*

[6]) *tatṛdānắḥ síndhavaḥ kṣódasā rájaḥ prá sasrur dhenávo yáthā.*

[7]) *írāvatīr varuṇa dhenávo vām mádhumad vāṃ síndhavo mitra duhre | tráyas tasthur vṛṣabhắsas tisṛṇắṃ dhiṣáṇānāṃ retodhắ ví dyumántaḥ.*

ist. 5, 62, 3 werden Mitra-Varuṇa gebeten, den Regen herabzusenden[1]). Daran schließt sich die Bitte (5, 62, 4): „Herbei sollen euch die gutgeschirrten Rosse fahren; indem ihr die Zügel haltet, sollen sie herkommen. Das Gewand der Schmelzbutter geht hinter euch her; wie vor alters strömen herbei die Ströme[2])." Sicherlich sind die *síndhavaḥ* die Himmelsströme, aus denen die Schmelzbutter, der Regen, fließt[3]).

[Hiervon[4]) nicht zu trennen sind Aussprüche wie

1, 125, 4: „Es strömen herbei wohltätige Ströme, Kühe zu dem, der geopfert hat, und zu dem, der opfern will[5])";

1, 125, 5: „Auf den Rücken des Himmelsgewölbes gelangt, steht er da: wer spendet, der kommt zu den Göttern; ihm strömen die Wasser der Ströme Schmalz, ihm schwillt immerdar diese Spende[6])."]

Ganz ähnlich heißt es 5, 34, 9 von einem freigebigen Fürsten: „Für den sollen die Wasser ununterbrochen schwellen[7])"; 4, 50, 8 von dem König, der einen Brahman als Purohita hat: „Für den schwillt immerdar die labende Feuchtigkeit[8])"; und daß hier die himmlischen Wasser, die den Regen spenden, gemeint sind, zeigt deutlich 2, 25, 4, wo von dem, den sich Brahmaṇaspati zum Genossen macht, gesagt wird: „Für den strömen die himmlischen unversieglichen (Wasser)[9])". Ob die in der folgenden Strophe (2, 25, 5) genannten *síndhavaḥ* mit den „himmlischen unversieglichen" identisch sind, ist allerdings nicht sicher. Was von ihnen gesagt wird, läßt eher auf irdische Flüsse schließen: „Für ihn rauschen alle Ströme und machen ihren lückenlosen Schutz vielfältig[10])."

Wie hier, so läßt sich auch an anderen Stellen bisweilen nicht entscheiden, ob die himmlischen oder die irdischen Flüsse gemeint

---

[1]) *áva vṛṣṭíṃ sṛjataṃ jīradānū.*

[2]) *á vām áśvāsaḥ suyújo vahantu yatáraśmaya úpa yantv arvák | ghṛtásya nirṇíg ánu vartate vām úpa síndhavaḥ pradívi kṣaranti.*

[3]) Vgl. 5, 53, 10 *táṃ vaḥ śárdhaṃ ráthānām . . . ánu prá yanti vṛṣṭáyaḥ.*

[4]) [Hier ist ein MS.-Blatt verlorengegangen. Das Fehlende läßt sich aus der auf einer Rückseite erhaltenen früheren Fassung mit ziemlicher Sicherheit ergänzen (oben in [ ] eingeschlossen).]

[5]) *úpa kṣaranti síndhavo mayobhúva ījānáṃ ca yakṣyámāṇaṃ ca dhenávaḥ.*

[6]) *nákasya pṛṣṭhé ádhi tiṣṭhati śritó yáḥ pṛṇáti sá ha devéṣu gacchati | tásmā ápo ghṛtám arṣanti síndhavas tásmā iyáṃ dákṣiṇā pinvate sádā.*

[7]) *tásmā ápaḥ saṃyátaḥ pīpayanta.* Vgl. auch 9, 86, 18 *á naḥ soma saṃyátam pipyúṣīm íṣam índo pávasya pávamāno asrídham.*

[8]) *tásmā íḷā pinvate viśvadánīm.*

[9]) *tásmā arṣanti divyá́ asaścátaḥ.*

[10]) *tásmā íd víśve dhunayanta síndhavó 'cchidrā śárma dadhire purūṇi.*

sind. In 1, 90, 6 „Süßigkeit (wehen) die Winde dem dem Ṛta Zustrebenden, Süßigkeit strömen (ihm) die Ströme[1])“ läßt die Zusammenordnung mit den Winden auf die himmlischen Ströme schließen, aber als Süßigkeitsspender werden weiter in buntem Wechsel die Pflanzen, Tag und Nacht, der irdische Raum, der Himmel, der Baum, die Sonne, die Kühe genannt, so daß Sicherheit nicht zu erzielen ist.

5, 49, 4 wird Savitṛ zusammen mit den *síndhavaḥ* angerufen: „Diesen Schutz möge uns der unwiderstehliche Savitṛ, das mögen uns die labenden Ströme gewähren, um was ich als Hotṛ des Opfers bitte: Möchten wir reichbeschenkte Herren des Reichtums sein[2]).“ Für die Beziehung auf die irdischen Ströme könnte man geltend machen, daß in 3, 33, 6 Savitṛ als Leiter irdischer Ströme erscheint und diese in V. 12 desselben Liedes das Beiwort *iṣáyantīḥ* erhalten, wobei allerdings vorausgesetzt ist, daß der Dichter von 5, 49, 4 überhaupt an ein näheres Verhältnis von Savitṛ zu den Strömen gedacht hat.

8, 5, 20 werden die Aśvins gebeten, mit ihrem Schlauch voll *mádhu* fette Labungen zu bringen[3]). Im folgenden Verse (8, 5, 21) werden die Labungen neben den Strömen genannt: „und schließt uns die himmlischen Labungen und die Ströme wie Tore auf, ihr Tagekundigen[4]).“ Geldner will unter den *íṣaḥ* Regen bzw. Tau, unter den *síndhavaḥ* das Flußwasser verstehen, allein es ist schwer einzusehen, inwiefern die Aśvins irdische Flüsse aufschließen sollten, und ich glaube, daß wir das zweite *utá* als Wiederaufnahme des ersten und die *síndhavaḥ* als die himmlischen Flüsse betrachten müssen. Zu den irdischen Flüssen haben die Aśvins keine Beziehungen. Daß das „Aufschließen“ der Ströme ein Ausdruck für „Regen senden“ ist, zeigt die später zu besprechende Strophe 8, 40, 5.

Wir haben schon wiederholt die Aśvins an den Himmelswassern gefunden. 1, 46, 7 werden sie gebeten: „Kommet auf dem Schiff unserer Gedanken, um an das andere Ufer zu gehen. Schirret, ihr Aśvins, den Wagen an[5]).“ Das Bild des Schiffes setzt voraus, daß der Dichter sich ein Gewässer vorstellte, das die Aśvins zu über-

---

[1]) *mádhu vā́tā ṛtāyaté mádhu kṣaranti síndhavaḥ.*

[2]) *tán no anarvā́ savitā́ várūthaṃ tát síndhava iṣáyanto ánu gman | úpa yád vóce adhvarásya hótā rāyáḥ syāma pátayo vā́jaratnāḥ.*

[3]) *téna no . . . váhatam pī́varīr íṣaḥ.*

[4]) *utá no divyā́ íṣa utá síndhūm̐r aharvidā | ápa dvā́reva varṣathaḥ.*

[5]) *ā́ no nāvā́ matīnā́ṃ yātám pārā́ya gántave | yuñjā́thām aśvinā ráthaṃ.*

fahren hatten, um zu dem Opferer zu gelangen. Die folgende Strophe (1, 46, 8): *arítraṃ vāṃ divás pṛthú tīrthé síndhūnāṃ ráthaḥ | dhiyā́ yuyujra índavaḥ*, übersetzt Geldner: „Euer Ruder ist breiter als der Himmel, euer Wagen (steht) am Landungsplatz der Flüsse. Mit Kunst wurden die Somatränke angeschirrt." Für die Zusammengehörigkeit von *divás pṛthú* könnte man den Sandhi geltend machen, allein in V. 9 findet sich auch *divás kaṇvāsaḥ*, wo die grammatische Verbindung der beiden Worte ausgeschlossen ist, und gegen die Auffassung Geldners spricht, daß die Behauptung, das Ruder der Aśvins sei breiter als der Himmel, nicht nur eine maßlose Übertreibung enthalten, sondern auch des rechten gedanklichen Zusammenhangs entbehren würde. Meines Erachtens kann zu *divás* nur *tīrthé* aus dem Folgenden ergänzt werden; *divás — tirthé síndhūnām* hat eine genaue Parallele in *divás — síndhūnām padé* in V. 9. Die Strophe ist also zu übersetzen: „(An der Landungsstelle) des Himmels ist euch ein breites Ruder, an der Landungsstelle der Ströme ist der Wagen; durch Gebet sind die (Soma)tropfen angeschirrt worden." Dann ergibt sich ein klarer Sinn, wenn wir unter den Strömen ein Gewässer verstehen, das sich am Rande des Himmels befindet. Da, wo die Aśvins es auf ihrer Fahrt zu überqueren haben, steht auf der Seite des Himmels das Boot bereit, wofür das „breite Ruder" natürlich nur ein dichterischer Ausdruck ist, auf der andern Seite für die Fortsetzung der Fahrt ein Wagen. Wie das Boot ein Bild für das Lied, scheint der Wagen ein Bild für die dargebotenen Somatränke zu sein.

Eng mit V. 8 verbunden ist die folgende Strophe (1, 46, 9)[1]: „An des Himmels (Ort), ihr Kaṇvas, sind die (Soma)tropfen, das Gut an dem Ort der Ströme. Wohin wünscht ihr die eigene Hülle zu legen[2])?" Geldner meint, hier liege eine mystisch-hyperbolische Bezeichnung der Somapresse und der Somakufe vor; *síndhūnām* sei von dem dem Soma beigemischten Flußwasser zu verstehen. Er beruft sich für seine Auffassung auf Stellen aus dem neunten Maṇḍala; wie weit dort *divás padá* und *síndhu* die angenommenen Bedeutungen haben, wird später untersucht werden. Jedenfalls ist aber diese Ausdrucksweise auf die Somalieder beschränkt und, wie mir scheint, für unsere Strophe ausgeschlossen. Hier können die *índavaḥ* doch kaum etwas anderes sein als die *índavaḥ* in der vorher-

---

[1]) Das Lied ist, wie Graßmann erkannt hat, deutlich in Dreiergruppen gegliedert.

[2]) *divás kaṇvāsa índavo vásu síndhūnām padé | sváṃ vavríṃ kúha dhitsathaḥ.*

gehenden Strophe, also die Somatropfen, die zum Himmel und an die himmlischen Ströme hinaufgeschickt sind, um die Aśvins herzufahren.

Schwierigkeiten bereitet nur der letzte Pāda, den Geldner übersetzt: „Wohin beabsichtigt ihr eure natürliche Körperform zu legen?“, d.h. „wo werdet ihr Aśvins erscheinen[1])?“ An und für sich würde eine solche Frage ganz gut passen, aber die Ausdrucksweise ist doch höchst befremdend, und wenn auch bisweilen von den Aśvins gesagt wird, daß sie verschiedene Gestalten zeigen, warum sollte hier betont sein, daß sie in ihrer natürlichen Körperform kommen möchten, vorausgesetzt, daß *vavrí* „Bedeckung“, „Hülle“ überhaupt in diesem Sinne gebraucht werden kann? Nun werden die Aśvins in V. 13 „bei Vivasvat bekleidet mit Somatrunk und Lied[2])“ genannt; ähnlich heißt es 2, 14, 3: „Deckt Indra mit Somas zu wie einen Brand mit Kleidern[3]).“ Stellt sich etwa der Dichter schon in V. 9 die *índavaḥ* als die Aśvins einhüllend vor, und fragt er, wo sie diese ihre Hülle, die Somas, in der Form von himmlischem Naß niederlegen wollen? Oder denkt er sie sich überhaupt als von dem himmlischen *mádhu* umhüllt, das sie als Lohn für den dargebrachten Soma spenden sollen? Die Bitte um das Himmelswasser scheint er mir auch in 1, 41, 6 auszusprechen: „Die Labung, die uns lichtvoll über die Finsternis hinüberbringen soll, die schenket uns, ihr Aśvins[4]).“ Geldner versteht unter *íṣ* das Morgenlicht; aber die Gabe der Aśvins ist sonst nicht das Licht, sondern die aus dem Himmel stammende Feuchtigkeit. *támas* wird daher der Ausdruck für Not im allgemeinen sein wie in der *píparat ... támas tiráḥ* genau entsprechenden Wendung *átāriṣma támasaḥ pārám asyá* in 1, 92, 6; 1, 183, 6; 1, 184, 6; 7, 73, 1.

Die *síndhavaḥ* in 1, 46, 8 sind also dasselbe wie die *divó yahvíḥ*, die in 7, 70, 3 unter den Standorten der Aśvins aufgeführt werden: „Welche Standorte ihr auch eingenommen habt, ihr Aśvins, in den jugendlichen Töchtern des Himmels, in den Pflanzen, in den Siedlungen, niedersitzend auf dem Gipfel des Berges, Labung zuführend dem verehrenden Volke[5]).“

---

[1]) Von der weiteren Erklärung Geldners: „Wo nehmt ihr eure natürliche Gestalt an? D.h. wo leget ihr euer Inkognito ab?“, darf man wohl absehen. [2]) *vāvasānā́ vivásvati sómasya pītyā́ girā́.*

[3]) *índraṃ sómair órṇuta jū́r ná vástraiḥ.*

[4]) *yā́ naḥ píparad aśvinā́ jyótiṣmatī támas tiráḥ | tā́m asmé rāsāthām íṣam.*

[5]) *yā́ni sthā́nāny aśvinā́ dadhā́the divó yahvíṣv óṣadhīṣu vikṣú | ní párvatasya mū́rdhāni sádantéṣaṃ jánāya dāśúṣe váhantā.*

3. Die sieben Sindhus

Überaus häufig wird von sieben Strömen oder Flüssen gesprochen, und damit sind zweifellos so und so oft Ströme gemeint, die auf der Erde fließen.

Öfter wird von Indra gerühmt, er habe die sieben Ströme herabgesandt oder fließen lassen[1]). Diese sieben Ströme sind natürlich mit den Strömen identisch, von denen 4, 19, 8 gesagt wird, daß Indra sie entsandte, die Umstellten, Bedrängten erbohrte, um auf der Erde zu fließen[2]). Wenn Savitṛ die acht Spitzen der Erde, drei Meilen weit das trockene Land, die sieben Ströme (*saptá síndhūn*) überschaut (1, 35, 8), so sind damit sicherlich sieben Ströme auf der Erde gemeint, ebenso, wenn AV. 4, 6, 2 der Ausdruck „soweit die sieben Ströme sich ausbreiten[3])" gebraucht wird, um die größte Ausdehnung anzudeuten. Die sieben Ströme fließen ins Meer: 1, 71, 7 „Zu Agni streben alle Labungen wie die sieben jugendlichen Flüsse zum Meere[4])"; Indra ist mit den sieben göttlichen Wassern zum Meere durchgedrungen (10, 104, 8)[5]). Irdische Flüsse sind natürlich auch die sieben mütterlichen Wasser, die leicht zu durchschreitenden Ströme (*síndhavaḥ*), die für Indra still standen, damit die Männer sie durchschreiten konnten (8, 96, 1)[6]). Für die bildliche Verwendung von *saptá síndhavaḥ* verweise ich auf die Bemerkungen auf S. 145.

In 8, 24, 27 scheint *saptá síndhavaḥ* geradezu das Land zu bezeichnen, das die vedischen Inder bewohnen: „Der von der Bedrängnis durch den Bären befreien möge oder von der durch den Arier im (Land der) sieben Ströme, du mannhafter, mögest du die Waffe des Dāsa abwenden[7])." In diesem Sinne entspricht *saptá*

---

[1]) 1, 32, 12 *ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn*; 2, 12, 12 *yáḥ ... ávāsṛjat sártave saptá síndhūn*; 2, 12, 3 *yó hatvấhim áriṇāt saptá síndhūn*; 4, 28, 1; 10, 67, 12 *áhann áhim áriṇāt saptá síndhūn.*

[2]) *vṛtrấṃ jaghanvấṁ asṛjad ví síndhūn | páriṣṭhitā atṛṇad badbadhānấḥ sīrấ índraḥ srávitave pṛthivyấ.*

[3]) *yấvat saptá síndhavo vitaṣṭhiré.*

[4]) *agníṃ víśvā abhí pṛ́kṣaḥ sacante samudráṃ ná sravátaḥ saptá yahvíḥ.*

[5]) S. oben S. 132 ff.

[6]) S. oben S. 129.

[7]) *yá ṛ́kṣād áṃhaso mucád yó vấryāt saptá síndhuṣu | vádhar dāsásya tuvinṛmṇa nīnamaḥ.* Zu *ấryāt* wird *áṃhasas* zu ergänzen sein; *ṛ́kṣād áṃhasaḥ* ist die Not, die im Bären, *ấryād áṃhasaḥ* die Not, die im Arier besteht. Oldenberg nimmt Hinübergleiten von der 3. zur 2. Person und von Nebensatzton zu Hauptsatzton an, und Geldner übersetzt ihm folgend: „Der du aus Not, von dem Bären errettest, oder der du vom Arier im Siebenstromland des Dāsa Waffe abwendest, du Mutvoller."

síndhavaḥ, wie schon Lassen, Ind. Altertumsk. I 731ff., bemerkt hat, dem *hapta hindu* in Vendidād 1, 18.

Auf Schwierigkeiten stoßen wir aber, wenn wir diese sieben Ströme bestimmen wollen. Zimmer meint[1]), wir dürften die Zahl sieben nicht urgieren: sie sei einfach, wie so oft im Ṛgveda, die Bezeichnung der unbestimmten Vielheit. Ich muß gestehen, daß mich diese Erklärung nicht recht befriedigt. Besonders der Gebrauch von *saptá síndhavaḥ* zur Bezeichnung eines bestimmten Landes läßt auf eine ganz bestimmte Gruppe von sieben Strömen schließen. So haben denn andere auch diese sieben Ströme zu identifizieren gesucht. Über sechs ist man einig; es sollen der Indus und die fünf Ströme des Panjab sein, die Vitastā, Asiknī, Paruṣṇī, Vipāś und Śutudrī. Über den siebten gehen die Ansichten auseinander. Müller[2]) findet ihn in der Sarasvatī, Ludwig[3]) denkt an die Kubhā; nach Lassen[4]) soll der siebente Strom ursprünglich die Kubhā gewesen und erst später an ihre Stelle die Sarasvatī getreten sein[5]). Zugunsten der Sarasvatī läßt sich 7, 36, 6 anführen, wo die Flüsse angerufen werden: „Sarasvatī, deren Mutter die Sindhu ist, als siebente[6])." Über Vermutungen werden wir indessen in dieser Sache nicht hinauskommen, und ich glaube das um so mehr, als auch von den späteren Listen der sieben Ströme, wie sich zeigen wird, nicht eine einzige mit einer andern übereinstimmt.

Wenn wir nun auch durch die angeführten Stellen genötigt sind, die sieben Ströme für die Erde in Anspruch zu nehmen, so sprechen andere Stellen doch entschieden dafür, daß sieben Ströme auch dem Himmel angehören. 9, 54, 2 wird von Soma gesagt: „Dieser ist ein Anblick wie die Sonne, dieser läuft zu den Teichen, zu den sieben Flüssen, zum Himmel[7])." Ich hoffe später zeigen zu können,

---

[1]) Altindisches Leben S. 21.

[2]) Essays I 61; Hist. Ancient Sanskrit Lit., S. 12.

[3]) Nachrichten 15. [4]) Ind. Altertumsk. I², 3.

[5]) Eine ganz andere Liste gewinnt Sāyaṇa aus 10, 75, 5: *imáṃ me gaṅge yamune sarasvati śútudri stómam sacatā páruṣṇy á | asiknyā́ marudvṛdhe vitástayārjīkīye śṛṇuhy á suṣómayā*. Er betrachtet die im Vokativ stehenden Namen als die der sieben Hauptflüsse, die im Instrumental stehenden sollen die Namen von Nebenflüssen sein. Danach wären also Gangā, Yamunā, Sarasvatī, Śutudrī, Paruṣṇī, Marudvṛdhā und Ārjīkīyā die sieben Hauptströme, Asiknī, Vitastā und Suṣomā Nebenflüsse. So sinnreich diese Konstruktion auf den ersten Blick erscheinen mag, wird man ihr doch kaum innere Wahrscheinlichkeit zubilligen können. [Bleistiftnotiz:] Zur Nadīstuti Stein, JRAS 1917, p. 91ff.

[6]) *sárasvatī saptáthī síndhumātā.*

[7]) *ayáṃ sûrya ivopadṛ́g ayáṃ sárāṃsi dhāvati | saptá praváta á dívam.*

daß sich die Worte auf das Aufsteigen Somas in den Himmel beziehen; aber auch wenn man sie auf die Vorgänge an der Opferstätte ausdeuten will, wird man zugeben müssen, daß man von dem Laufe Somas in dieser Weise doch nur sprechen konnte, wenn die Vorstellung von sieben Flüssen im Himmel herrschte.

Ausführlich verbreitet sich der Dichter von 3, 1 über die Geburt Agnis in den Wassern. Die Götter fanden den Sehenswerten in den Wassern, Agni in dem Werke der Schwestern[1]). Diese Wasser werden in V. 4 die *saptá yahvíḥ* genannt: „Die sieben Jugendlichen machten den Holden wachsen, der weiß und rötlich in Größe geboren war[2])." In V. 6 werden sie als die sieben Vāṇīs bezeichnet: „Er kam zu ihnen, die nicht essen und nicht zu schädigen sind, zu den jungen Töchtern des Himmels, die sich nicht kleiden und (doch) nicht nackt sind. Dort haben die uralten und (doch) jungen, die einen gemeinsamen Schoß haben, den einen Keim empfangen, die sieben Vāṇīs[3])." Schon die Bezeichnung der sieben als Töchter des Himmels läßt darauf schließen, daß es himmlische Flüsse sind, in denen Agni geboren wurde. Den Beweis sehe ich in dem Beiwort *sáyonīḥ*. In Bezug auf Flüsse gebraucht, ist *yóni* das Bett; vgl. 3, 33, 3 *samānáṃ yónim ánu saṃcárantī*; 3, 33, 4 *ánu yóniṃ devákṛtaṃ cárantīḥ*. Die sieben Flüsse strömen also in einem Bette dahin. Auf dieser Vorstellung beruht ja auch die Bemerkung, daß sie den Agni als den einen Keim empfangen haben. Das gemeinsame Bett würde aber unverständlich bleiben, wollte man in den sieben Flüssen etwa den Indus und seine Nebenflüsse sehen; niemand wird behaupten wollen, daß der Unterlauf des Indus nach seiner Vereinigung mit dem Panjnad als Geburtsstätte Agnis galt. Anderseits ist es ohne weiteres verständlich, daß man sieben Ströme, die in einem gemeinsamen Bette fließen, auch als Einheit fassen und daher, wie wir gesehen, auch von einem Strom im Himmel sprechen konnte.

Ähnliche Erwägungen führen dazu, die sieben Ströme in 8, 41 für den Himmel zu beanspruchen. „Fest ist Varuṇas Sitz; er waltet über die sieben", heißt es V. 9[4]). Dieser Sitz wird in V. 2 genauer beschrieben: *yáḥ síndhūnām úpodayé saptásvasā sá madhyamáḥ*. Geldner faßt *udayá* als „Mündung", während es doch, seiner klaren

---

[1]) V. 3 *ávindann u darśatám apsv àntár devā́so agním apási svásṝṇām*.

[2]) *ávardhayan subhágaṃ saptá yahvíḥ śvetáṃ jajñānám aruṣám mahitvá́*.

[3]) *vavrā́ja sīm ánadatīr ádabdhā divó yahvír ávasānā ánagnāḥ | sánā átra yuvatáyaḥ sáyonīr ékaṃ gárbhaṃ dadhire saptá vā́ṇīḥ*. Auf den Ausdruck „die sieben Vāṇīs" werden wir zurückkommen.

[4]) *váruṇasya dhruvā́ṃ sádaḥ sá saptānā́m irajyati*.

Etymologie entsprechend, nichts anderes als den Ausgangspunkt, den Quell, der Flüsse bezeichnen kann: „(Varuṇa), der am Quell der Ströme, mit sieben Schwestern, mitten inne (wohnt).“ Dieser Quell ist der uralte Ort, Varuṇas Siebenort, wo er wie ein wachsamer Hirt die sieben Ströme überwacht[1]). Wo sich dieser Quell befindet, werden wir später sehen. Von einem einzigen Quell der sieben Ströme kann aber wiederum doch nur gesprochen werden, wenn mit den sieben Strömen der eine siebenfach gegliederte Himmelsstrom gemeint ist.

So erklären sich auch die vielfach mißverstandenen Worte, die 8, 40, 5 an Indra-Agni gerichtet sind: „Die ihr die Flut mit den sieben Böden aufdeckt, den Rand schräg gerichtet[2]).“ Kirfel, Kosmogr. S. 16, denkt an ein Meer mit sieben Böden, von dem aber sonst nirgends die Rede ist; Geldner will in dem Meer „mit sieben Tiefen“, wie er übersetzt, den Vala sehen. Meines Erachtens kann nur die Wasserflut in dem siebenbettigen Himmelsstrom gemeint sein, die Indra-Agni ausgießen, indem sie sie umkippen[3]). Damit sind sie wahrscheinlich als Spender der Himmelsflut in der Form des Regens gekennzeichnet; für die Befreiung der Flüsse paßt das Bild zu wenig.

Die Zusammenfassung der sieben Himmelsflüsse in einen einzigen Strom läßt auch erkennen, daß die Vorstellung von den sieben Strömen ihren Ursprung in den Verhältnissen auf der Erde hat und von dort auf die himmlischen Räume übertragen ist. Wenn man die sieben Ströme dort durch einen siebenbettigen Strom ersetzte, so zeigt das doch deutlich, daß man im Grunde mit der Siebenzahl für das himmlische Gewässer nichts anzufangen wußte. Der eine Himmelsstrom muß das Ursprüngliche sein. Mir scheinen die Vorstellungen der späteren Zeit das zu bestätigen.

---

[1]) V. 4 *sá mātā pūrvyám padáṃ tád váruṇasya sáptyaṃ sá hí gopā́ ivéryaḥ.* Geldner: „Er mißt die vordere (östliche) Stelle ab. Das ist Varuṇas treue Freundschaft.“ Aber *pūrvyá* bedeutet niemals „östlich“, und wie sollte der Dichter dazu kommen, in diesem Zusammenhang von der treuen Freundschaft, die Varuṇa angeblich für die Welt hegt, zu reden?

[2]) *yā́ saptábudhnam arṇaváṃ jihmábāram aporṇutáḥ.*

[3]) Vgl. 1, 116, 9 *párāvatáṃ nāsatyānudethām uccábudhnaṃ cakrathur jihmábāram*, „ihr stürztet den Brunnen um, ihr Nāsatyas; ihr machtet ihn, daß der Boden oben und der Rand schräg gerichtet war;“ 1, 85, 11 *jihmáṃ nunudre 'vatáṃ táyā diśā́*, „ihr stürztet den Brunnen schräg nach dieser Seite“.

4. Der Himmelsstrom der späteren Zeit

Auch[1]) die mittelalterliche Kosmologie kennt einen Himmelsstrom. Es ist die Mandākinī[2]), Alakanandā[3]) oder Gaṅgā, die ursprünglich im Himmel fließt, bis sie auf die Erde hinabstürzt, und die daher zum Unterschied von der irdischen Gaṅgā auch als *viyadgaṅgā*[4]), *ākāśagaṅgā*[5]), *ākāśagā gaṅgā*[6]), *nadī ākāśagāminī*[7]), *vyomagaṅgā*[8]) oder *svargaṅgā*[9]) bezeichnet wird. Auch von ihren übrigen Namen beziehen sich eine ganze Reihe auf ihre Ursprungsstätte. So heißt sie Himmelsfluß[10]) [oder Götterfluß[11]); als Viṣṇus

---

[1]) [Hier beginnt Bl. 58 des MS. Es enthält, abgesehen von den einleitenden Sätzen, noch kein fertiges Druckmanuskript, sondern eine noch auf starken Zuwachs berechnete Stellensammlung: die einzelnen Namen (*svarṇadī*, *svardhunī* usw.) sind in größeren Abständen untereinander geschrieben, die Stellennachweise z.T. nachträglich und mit Bleistift eingetragen. *dyunadī*, *dyusarit*, *dyudhunī* stehen, noch ohne Belege, auf der Rückseite des Blattes, sind durchgestrichen und durch eine Linie auf die (daneben liegend zu denkende) nächste Seite verwiesen. Diese Seite, Bl. 59, ist verloren. Da auch Bl. 60 noch ähnlichen Charakter hat wie 58, ist anzunehmen, daß auch Bl. 59 nur eine lose Stellensammlung enthielt. Diese ließ sich aus dem ziemlich reichen Material zum Thema Gaṅgā im wesentlichen wiederherstellen, wobei sich auch für Bl. 58 noch Ergänzungen ergaben. Alles im Folgenden auf Grund der Materialien Eingefügte ist in [ ] eingeschlossen.]

[2]) Amara 1, 1, 52; Hal. 3, 51; Hem. Abh. 1081. [Ujjval. zu Uṇādis. 4, 13; Muir, ST. 1^1, 187. 2^2, 412; Mbh. 3, 85, 58. 5, 111, 12. 6, 9, 34. 36. 12, 333, 16. 13, 19, 32. 13, 102, 18 f. 13, 166, 22; Hariv. 8956; Rām. 2, 92, 11. 2, 95, 1 ff.; Rām. Gorr. 2, 101, 12. 3, 10, 18. 4, 44, 94. 6, 108, 42; Bhp. 5, 19, 18; Mkp. 57, 21; Kumāras. 1, 29; Varāha Bṛhats. 16, 10; Kathās. 72, 260; Gīt. 9, 3; Uttararāmac. 116, 17; Verz. Oxf. H. 46 b N. 3; Burn. Intr. 330; Schiefner, Lebensbeschr. 292, Z. 34; Spr. 4211; Pañcar. 1, 1, 40. 1, 9, 36. 15, 1, 1 u. 4, 5.] Nach Raghuv. 13, 48 heißt auch der Fluß am Citrakūṭa *Mandākinī*; das Rāmāyaṇa (2, 56, 35) nennt ihn *Mālyavatī*.

[3]) [Mbh. 1, 170, 22. Ratnam. im ŚKDr.; Lassen, I.A. I^2 63. 1016 A. 6.]

[4]) Amara 1, 1, 52; Ujjval. zu Uṇādis. 4, 31.

[5]) Raghuv. 1, 78; Rām. 1, 37, 7; Mbh. 12, 328, 46. 18, 3, 28. Bhp. 10, 27, 22.] *ākāsagaṅgā* Jāt. II 65, 27.

[6]) Mbh. 1, 170, 21. [Rām. 1, 37, 7 (Schlegel); 1, 44, 5 (Schlegel)]

[7]) Vāyup. 1, 42, 3.

[8]) Kumāras. 6, 5. Meghad. 43; Raghuv. 12, 85; Kathās. 14, 19. [Mbh. 12, 328, 57; Trik. 3, 3, 191.]

[9]) Śabdar. in ŚKDr.

[10]) *svarṇadī* Amara 1, 1, 52. [Spr. 1443; Pañcar. 1, 2, 8. 9. 4, 70; Kṣitīś. p. 24, 16; Rājan. 14, 16]; *svardhunī* Bhp. [1, 1, 15. 13, 51.] 3, 8, 5. [8, 21, 4. 9, 9, 14; Rājan. 14, 16]; *svarāpagā* [und *svarvāpī*] Hem. Abh. 1082; *svargāpagā* Hem. Abh. 1082. [Verz. Oxf. H. 116, b, 16]; *svargataraṅgiṇī* Spr. 4982. [1783; Kathās. 75, 60]; *svargasaridvarā* [Rājan. 14, 16; *khāpagā* Hem. Abh. 1082]; *dyusindhu* Kathās. 4, 137; *dyunadī* [Bhp. 3, 5, 1]; *dyusarit* [Bhartṛh. 3, 85]; *dyudhunī* [Bhp. 3, 23, 39; *dyusaras* Kathās. 25, 236;

Fuß entsprungen wird sie *viṣṇupadī* genannt[1])]. Sie erhält das Beiwort *divyā*[2]); sie heißt *gaganapratiṣṭhā*[3]), ist *kham gatā*, *suralokam samārūḍhā*[4]), *tridivasya mātā*[5]). Wenn von ihrer Herabkunft erzählt wird, heißt der Ort ihrer Herkunft *ākāśa*[6]), *viyat*[7]), *triviṣṭapa*[8]), *div*[9]), *tridiva*[10]), *brahmaloka*[11]); am häufigsten aber *gagana*[12]). Offenbar war für die Bevorzugung dieses Wortes ein Gefühl der etymologischen Verwandtschaft von *gagana* und *gaṅgā* bestimmend. Mbh. 1, 170, 21 wird die Himmelsgaṅgā *ekavaprā*, „einufrig", genannt, was Nīlakaṇṭha erklärt: *ekam ākāśarūpaṃ vapraṃ taṭaṃ yasyāḥ sā*. Daß man sie sich anderseits auch wie ein Band rund um den ganzen Himmel fließend dachte, zeigt ihr Beiwort *gaganamekhalā* in Mbh. 3, 109, 9. Matsyap. 124, 20f. heißt es von dem Parivaha-Wind:

yo 'sau bibharti bhagavān gaṅgām ākāśagocarām
divyāmṛtajalāṃ puṇyāṃ tripathām iti viśrutām.

Die himmlische Gaṅgā ist nun aber mit der irdischen Gaṅgā identisch; sie ist aus dem Himmel auf die Erde herabgestürzt. Die Sage von der Herabkunft dieser himmlischen Gaṅgā ist im Rāmāyaṇa aufs engste mit der Sagarasage verbunden. Nach der Darstellung des Rāmāyaṇa (1, 39ff.) will Sagara in dem Lande zwischen Himavat und Vindhya, also in Āryāvarta, ein Pferdeopfer dar-

---

gaganasindhu Kād. 105, 2; *gaganāpagā* Kād. 220, 10; *nabhonadī* ŚKDr.; *nabhosarit* ŚKDr.].

[11]) [*suranadī* Mbh. 6, 83, 5; Rām. 1, 36, 22 (Schlegel); Bhūriprayoga im ŚKDr.; *surataraṅgiṇī* Spr. 4902; *suradīrghikā* Amara 1, 1, 52; *surasarit* Hal. 3, 51; Ragh. 2, 75; Spr. 3328; Prab. p. 80, 1. 10; *suranimnagā* Amara 1, 10, 31; Kathās. 52, 342; *suravāhinī* Kathās. 116, 14; *devakulyā* Bhp. 9, 1, 14; *devanadī* Manu 2, 17; Mbh. 2, 9, 19. 3, 263, 28. 3, 109, 2. 13, 166, 29; Rām. Gorr. 1, 26, 5. 1, 38, 4; *devahrada* Mbh. 3, 85, 20. 13, 25, 44; Varāhap. in Verz. B.H. 144, 12; *tridaśadīrghikā* Hem. Abh. 1081; Hal. 3, 51; *suradīrghikā* Amara 1, 1, 52; *surasarit* Hal. 3, 51.

[1]) Amara 1, 10, 31; Hal. 3, 51; Hem. Abh. 1082.] Mbh. 13, 26, 93.

[2]) Mbh. 3, 109, 2; 6, 6, 47; Raghuv. 10, 63.

[3]) Śak. 7, 6. [4]) Rām. 1, 35, 22. [5]) Mbh. 13, 26, 90.

[6]) *ākāśād apatat* Rām. 1, 43, 5. [7]) *gaṅgāvatīrṇā viyataḥ* Mbh. 13, 26, 88.

[8]) *patamānām . . . triviṣṭapāt* Mbh. 3, 109, 5.

[9]) *divaś cyutā* Mbh. 13, 26, 90.

[10]) *pautraś ca te tripathagāṃ tridivād ānayiṣyati* Mbh. 3, 107, 56.

[11]) *brahmalokād apakrāntā* Mbh. 6, 6, 47.

[12]) *patantyā gaganād bhuvam* Mbh. 3, 108, 22; *gaganāt pracyutām* Mbh. 3, 109, 2; *gaganāt sahasā cyutā* Mbh. 3, 109, 7; *papāta gaganāt* Mbh. 3, 109, 8; *gaganāc cyutā* Mbh. 3, 109, 13; *gaganāt patantīm* Mbh. 13, 26, 72; *gaganād . . . āgatā* Rām. 1, 43, 15; *gaganād gāṃ gatām* Rām. 1, 43, 18.

bringen. Vāsava, in Gestalt eines Rākṣasa, entführt das Opferpferd. Auf Befehl des Sagara graben seine 60000 Söhne die ganze Erde auf der Suche nach dem Pferde im Umkreis von 60000 Meilen um. Sie finden nichts. Da graben sie, von Sagara aufs neue angefeuert, weiter, bis sie zu den vier Weltelefanten gelangen, die die Erde in den vier Himmelsgegenden tragen. Im Nordosten finden sie endlich das Pferd bei Vāsudeva Kapila. Voller Zorn stürzen sie sich auf ihn; da verbrennt Kapila sie durch ein einziges Hum! zu Asche. Als sie nicht wiederkommen, schickt Sagara seinen Enkel Aṃśumat aus, sie zu suchen. Aṃśumat geht dem Wege, den die Sagariden gegraben haben, nach; er dringt in die Unterwelt ein, besucht die Weltelefanten und kommt schließlich an die Stelle, wo die Sagariden verbrannt sind und wo das Roß noch weidet. Er will den Toten die Wasserspende darbringen, aber es ist kein Wasser vorhanden. Da kommt Suparṇa, der Oheim der Sagariden, und rät ihm, die Wasserspende mit der Gaṅgā zu vollziehen; dann würden die Sagariden in den Himmel eingehen. Mit dem Pferde kehrt Aṃśumat zurück und das Opfer wird beendet. Aber die Herabführung der Gaṅgā verzögert sich. Sagara, Aṃśumat und dessen Sohn Dilīpa sterben darüber hin. Erst Sagaras Ururenkel Bhagīratha führt das Werk aus. Er gibt sich bei Gokarṇa der Buße hin. Brahman erscheint und verspricht ihm, daß die Gaṅgā vom Himmel herabfallen werde, um die Asche der Sagariden zu entsühnen, wenn er Śiva bewegen könne, sie mit seinem Haupte aufzufangen, da die Erde den Sturz nicht aushalten könne. Bhagīratha setzt die Buße fort, und endlich erklärt Śiva sich bereit. Die Gaṅgā stürzt sich auf seinen Kopf herab. Sie glaubt in ihrem Hochmut, sie würde Śiva bei ihrem Sturze mit in die Unterwelt (*pātāla*) hinabreißen. Zur Strafe läßt Śiva sie jahrelang auf seinem Kopfe umherirren und keinen Ausgang zur Erde finden. Erst als Bhagīratha wieder Buße verrichtet, ist Śiva versöhnt (1, 43, 11ff.): „Hara entließ darauf die Gaṅgā zum Bindusaras. Als sie entlassen wurde, entstanden sieben Ströme. Hlādinī, Pāvanī und Nalinī: diese drei schönen Gaṅgās mit heiligem Wasser gingen zur östlichen Himmelsgegend. Sucakṣu, Sītā und der große Fluß Sindhu: diese drei schönen gingen zur westlichen Himmelsgegend. Und als siebente von ihnen ging sie (die Gaṅgā selbst) dem Wagen des Bhagīratha nach. Bhagīratha, der glänzende, königliche Ṛṣi, auf seinem himmlischen Wagen stehend, ging voran und die Gaṅgā folgte ihm, die vom Himmel auf das Haupt des Śaṃkara und von da auf die Erde

gekommen war . . .[1]). Und als der beste der Flüsse den Ozean erreicht hatte, ging er in die Unterwelt, um jenes heilige Werk zu vollenden. Und Bhagīratha, der königliche Ṛṣi, sorgfältig die Gaṅgā leitend, erblickte, ohnmächtig (vor Schmerz), seine zu Asche verbrannten Ahnen. Dann ließ er das treffliche Wasser der Gaṅgā den Haufen ihrer Asche bespülen, und von Sünde gereinigt gingen sie in den Himmel, du bester der Raghus[2])."

Die Darstellung der Sage im Mahābhārata, 3, 100ff., weist einige Abweichungen auf, die für unsere Frage nicht ohne Interesse sind. Hier erscheint die Gaṅgā-Sage zunächst mit einer anderen Sage so eng verbunden, daß dadurch das Motiv für die Herabkunft des Himmelsstromes zum Teil ein ganz anderes wird. Diese Sage ist die Sage von der Trockenlegung des Ozeans. Die Erzählung beginnt mit dem Kampfe des Indra gegen den Vṛtra, der an der Spitze der Kāleya-Dämonen die Götter bedrängt. Mit dem Donnerkeil, den Tvaṣṭṛ aus den Knochen des Dadhīci verfertigt hat, erschlägt Indra den Vṛtra. Da fliehen die Kāleyas in den Ozean. Von dieser sicheren Zufluchtsstätte aus morden sie die Büßer. Die Götter wenden sich um Hilfe an Viṣṇu. Der rät ihnen, den Agastya zu bitten, den Ozean auszutrocknen. Auf die Bitte der Götter trinkt denn Agastya auch den Ozean aus, so daß nun die Kāleyas erschlagen werden können. Darauf bitten die Götter den Agastya, den Ozean wieder zu füllen. Aber er erklärt, er könne das nicht, da er das Wasser schon verdaut habe. Die Götter beraten wieder und wieder, wie sie den Ozean füllen sollen, aber ohne Ergebnis. Verzweifelt wenden sie sich an Brahman, der ihnen sagt, daß einst

---

[1]) Die Jahnu-Episode übergehe ich, da sie für uns kein Interesse hat.

[2])
visasarja tato gaṅgāṃ haro bindusaraḥ prati
tasyāṃ visṛjyamānāyāṃ sapta srotāṃsi jajñire 1, **43**, 11
hlādinī pāvanī caiva nalinī ca tathaiva ca
tisraḥ prācīṃ diśaṃ jagmur gaṅgāḥ śivajalāḥ śubhāḥ **12**
sucakṣuś caiva sītā ca sindhuś caiva mahānadī
tisraś caitā diśaṃ jagmuḥ pratīcīṃ tu diśaṃ śubhāḥ **13**
saptamī cānvagāt tāsāṃ bhagīratharathaṃ tadā
bhagīratho 'pi rājarṣir divyaṃ syandanam āsthitaḥ **14**
prāyād agre mahātejā gaṅgā taṃ cāpy anuvrajat
gaganāc chaṃkaraśiras tato dharaṇim āgatā **15**
. . . . . .
sāgaraṃ cāpi saṃprāptā sā saritpravarā tadā **39**
rasātalam upāgacchat siddhyarthaṃ tasya karmaṇaḥ
bhagīratho 'pi rājarṣir gaṅgām ādāya yatnataḥ **40**
pitāmahān bhasmakṛtān apaśyad gatacetanaḥ
atha tadbhasmanāṃ rāśiṃ gaṅgāsalilam uttamam
plāvayat pūtapāpmānaḥ svargaṃ prāptā raghūttama **41**

in ferner Zukunft Bhagīratha den Ozean wieder in seinen ursprünglichen Zustand versetzen werde.

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß der eigentliche Zweck der Herabkunft des Himmelsstromes gar nicht die Entsühnung der Asche der Sagariden ist, sondern die Füllung des Ozeans. In den Schlußversen wird das auch ausdrücklich hervorgehoben: „Und als der König im Verein mit der Gaṅgā zum Ozean gekommen war, füllte er mit ihrem Schwall den Ozean, die Wohnstätte des Varuṇa... Damit habe ich dir alles erzählt, wie die auf drei Pfaden fließende Gaṅgā zur Füllung des Ozeans auf die Erde herabgebracht wurde[1])." Das ist aber sicherlich die ursprüngliche Motivierung, denn sie schimmert auch im Rāmāyaṇa noch durch. Obwohl hier nirgends von einer Trockenlegung des Ozeans die Rede gewesen ist, heißt es doch 1, 45, 2[2]): „Höchst wunderbar, ausgezeichnet, o Brahmane, ist diese heilige Geschichte, die du erzählt hast, von der Herabkunft der Gaṅgā und der Anfüllung des Ozeans[3])."

Von den Abweichungen der eigentlichen Sagara-Sage im Mbh. sei hier nur hervorgehoben, daß das Pferd in geheimnisvoller Weise am Ufer des wasserlosen Ozeans verschwindet, und daß die Sagariden hier den Ozean, d.h. den trockengelegten Meeresboden, umgraben. Hier erscheint ferner die Gaṅgā selbst dem Bhagīratha, als er im Himālaya büßt, und verspricht ihm, sich herabzustürzen. Die Geschichte von ihrem Hochmut und ihrer Bestrafung durch Śiva fehlt hier, und, was wichtiger ist, hier ist nicht von einer Siebenteilung die Rede, sondern von einer Dreiteilung, auf die wir später zurück-

---

[1]) Mbh. 3, 109, 17f., 19f.:

samāsādya samudraṃ ca gaṅgayā sahito nṛpaḥ 17
pūrayāmāsa vegena samudraṃ varuṇālayam...
etat te sarvam ākhyātaṃ gaṅgā tripathagā yathā 19
pūraṇārthaṃ samudrasya pṛthivīm avatāritā

Daneben wird natürlich auch im Mbh. die Besprengung der Asche als Zweck angegeben.

[2]) *atyadbhutam idaṃ brahman kathitaṃ paramaṃ tvayā*
gaṅgāvataraṇaṃ puṇyaṃ sāgarasyāpi pūraṇam

[3]) Man beachte auch 1, 41, 15, wo gesagt wird, daß Aṃśumat die *jalakriyā* nicht vollziehen kann, weil kein Wasser da ist:

sa jalārthī mahātejā na cāpaśyaj jalāśayam

Merkwürdig mutet es auch an, daß nach 1, 39, 25, obwohl immer nur von einem Graben in die Erde erzählt wird, dabei doch viele im Wasser lebende Tiere zugrunde gehen:

bhagavan pṛthivī sarvā khanyate sagarātmajaiḥ
bahavaś ca mahātmāno vadhyante jalacāriṇaḥ

kommen werden. Die Siebenteilung ist aber auch dem Mahābhārata durchaus nicht unbekannt.

Auf der großen Wallfahrtsreise, die die vier Pāṇḍavas in Begleitung des Lomaśa machen, kommen sie auch in die fabelhafte Bergregion, wo das Reich der Götter beginnt. Lomaśa erklärt die Gegend (Mbh. 3, 139, 1ff.[1])): „Am Uśīrabīja, am Maināka, am Śvetagiri, o Bhārata, bist du vorbeigekommen, du Sohn der Kuntī, und am Kālaśaila, o Fürst. Hier glänzt die siebenfache Gaṅgā, du Bhāratastier; das ist der staubfreie, heilige Ort, wo Agni immerdar flammt[2]). Diesen wunderbaren Ort kann heutzutage ein Mensch nicht schauen. Übt unverwandt Versenkung; dann werdet ihr diesen heiligen Ort schauen."

Ausführlicher verbreiten sich über die Siebenteilung der Gaṅgā Mbh. 6, 6, 47 und 1, 170, 19ff. An der ersten Stelle schildert Saṃjaya die Wunder, die sich an dem himmlischen Hiraṇyaśṛṅga-Berge finden[3]): „Dort wird die himmlische auf drei Wegen fließende (Gaṅgā), die (dort) zuerst Fuß gefaßt hat, als sie aus der Brahmawelt herabstürzte, siebenfach: Vasvaukasārā, Nalinī, die entsündigende Sarasvatī[4]), Jambūnadī, Sītā, Gaṅgā und Sindhu als siebente; diese sind als die himmlischen sieben Gaṅgās in den drei Welten bekannt."

---

[1]) *uśīrabījaṃ mainākaṃ giriṃ śvetaṃ ca bhārata*
samatīto 'si kaunteya kālaśailaṃ ca pārthiva 1
eṣā gaṅgā saptavidhā rājate bharatarṣabha
sthānaṃ virajasaṃ puṇyaṃ yatrāgnir nityam idhyate 2
etad vai mānuṣeṇādya na śakyaṃ draṣṭum adbhutam
samādhiṃ kurutāvyagrās tīrthāny etāni drakṣyatha 3

[2]) Nīlakaṇṭha sagt, dieser Ort heiße Triyoginārāyaṇa und liege vor Haridvāra (*Haridvārāt parataḥ*), d.h. Gaṅgādvāra, wo die Gaṅgā hervorbricht. Es scheint daher, daß die „siebenfache Gaṅgā" die Gaṅgā bezeichnet, ehe sie sich in sieben Ströme teilt, also in der Form, in der sie in der Götterwelt fließt. Denselben Ort bezeichnet auch wohl Saptagaṅga, das Mbh. 3, 84, 29 und 13, 25, 16 als *tīrtha* erwähnt wird, und auf ihn bezieht sich offenbar auch das Saptagaṅgam der Kāśikā zu Pāṇ. 2, 1, 20. In Mbh. 3, 84 wird unmittelbar vorher Gaṅgādvāra (V. 27) erwähnt, in Mbh. 13, 25 das Tristhāna des Maheśvara,

yatra bhāgīrathī gaṅgā patate diśam uttarām

Mbh. 7, 54, 23 wird auch eine Örtlichkeit *pañcagaṅgāḥ* erwähnt.

[3]) *asty uttareṇa kailāsaṃ mainākaṃ parvataṃ prati*
hiraṇyaśṛṅgaḥ sumahān divyo maṇimayo giriḥ 42
tatra divyā tripathagā prathamaṃ tu pratiṣṭhitā
brahmalokād apakrāntā saptadhā pratipadyate 47
vasvaukasārā nalinī pāvanī ca sarasvatī
jambūnadī ca sītā ca gaṅgā sindhuś ca saptamī 48
etā divyāḥ sapta gaṅgās triṣu lokeṣu viśrutāḥ 50

[4]) Nīlakaṇṭha: *pāvanī sarasvatīty ekā.*

Mbh. 1, 170 wird erzählt, wie der Gandharva Aṅgāraparṇa die Pāṇḍavas von der Gaṅgā zurückhalten will. Arjuna belehrt ihn, daß das unberechtigt sei, und sagt dabei unter anderem (V. 19ff.[1])): „Einst entsprang diese Gaṅgā vom Goldgipfel[2]) des Himavat, und als sie zum Wasser des Meeres ging, wurde sie siebenfach[3]). Die Gaṅgā, Yamunā, die am Plakṣa entstandene Sarasvatī, die Rathasthā, Sarayū, Gomatī und Gaṇḍakī — diejenigen, die (diese) sieben Flüsse trinken, deren Sünden überdauern nicht die Nacht[4])."

Ähnliche Berichte über die Herabkunft der Gaṅgā und ihre Siebenteilung finden wir auch in den Purāṇas; daneben tritt hier aber auch noch eine ganz andere Vorstellung auf[5]).

5. Jüngere und ältere Vorstellungen von irdischen und Himmelsströmen

Fragen wir uns nun einmal, was sich aus einer Vergleichung der jüngeren Vorstellungen mit dem, was wir aus dem Veda ermitteln können, ergibt. Es zeigt sich zunächst, daß man auch in späterer Zeit noch ein System von sieben Flüssen kannte wie im Veda. Die Namen dieser Flüsse werden im Veda nicht genannt. Aus den späteren Listen der sieben Flüsse sind sie nicht zu entnehmen, denn in diesen finden sich neben alten vedischen Namen wie Sindhu,

---

[1]) *purā himavataś caiṣā hemaśṛṅgād viniḥsṛtā*
gaṅgā gatvā samudrāmbhaḥ saptadhā samapadyata 19
gaṅgāṃ ca yamunāṃ caiva plakṣajātāṃ sarasvatīm
rathasthāṃ sarayūṃ caiva gomatīṃ gaṇḍakīṃ tathā 20
aparyuṣitapāpās te nadīḥ sapta pibanti ye

[2]) Hemaśṛṅga ist unzweifelhaft derselbe wie der vorhin genannte Hiraṇyaśṛṅga, also ein Berg in der Götterwelt.

[3]) Nīlakaṇṭha will anders konstruieren: *saptadhā gatvā samudrāmbhaḥ samapadyata*, aber das *saptadhā pratipadyate* in Mbh. 6, 6, 47 spricht für die Verbindung von *saptadhā* mit *samapadyata*.

[4]) Es scheint mir zweifellos, daß die sieben genannten Flüsse die Flüsse sein sollen, in die sich die Gaṅgā teilte. Nīlakaṇṭha erkennt allerdings gar keine Beziehung zwischen dem *saptadhā* und der Namensliste. Nach ihm sind die sieben Flüsse, in die sich die Gaṅgā teilt: Vasvokasārā, Nalinī, Pāvanī, Sītā, Cakṣus, Sindhu und Alakanandā. Wie Hopkins, Studies in the History of Religions, p. 226 zu der Behauptung kommt, daß Mbh. 6, 119, 76 und 7, 36, 13 gesagt sei, daß die Gaṅgā siebenfach in den Ozean eingehe und dort einen Wirbel mache, verstehe ich nicht. An den beiden Stellen ist von einer Siebenteilung gar nicht die Rede:
āsīd gāṅga ivāvarto muhūrtam udadher (bzw. *udadhāv*) *iva*.

[5]) [Nur dieser eine Satz steht auf Bl. 73 des MS.; die „ganz andere Vorstellung" ist die in Kap. VII behandelte von der Vierteilung des Himmelsstroms.]

Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī, Sarayū, Gomatī auch solche, die im Veda nirgends erscheinen und deren Kenntnis der vedischen Zeit sogar mit höchster Wahrscheinlichkeit abgesprochen werden muß. Dazu kommt, daß von den drei Listen der Epen auch nicht eine mit der anderen genau übereinstimmt. Man hat also nur an der alten Siebenzahl festgehalten, aber zu verschiedenen Zeiten und Orten verschiedene Flüsse unter den sieben verstanden.

Die sieben Ströme der späteren Zeit werden die sieben Gaṅgās genannt. Sie werden also mit dem Namen des Stromes bezeichnet, der nach der Besetzung der nordindischen Ebene durch die Arier als der Hauptstrom Indiens galt. Im Veda werden sie die *saptá síndhavaḥ* genannt; sollten auch sie vielleicht den Namen des Hauptstromes im Lande der vedischen Arier tragen, also „die sieben Indusse" genannt sein[1])? Man kann dafür geltend machen, daß es in Indien bis auf den heutigen Tag Sitte ist, das Stromsystem eines Landes mit dem Namen des Hauptstromes im Plural unter Hinzufügung einer Zahl zu bezeichnen. Wie von den sieben Gaṅgās, hat man auch von sieben Godāvarīs gesprochen. Pāṇini lehrt 2, 1, 20 die Bildung eines Avyayībhāva durch Komponierung eines Zahlwortes mit Wörtern, die einen Fluß bezeichnen. Unter den Beispielen führt die Kāśikā neben *saptagaṅgam* auch *saptagodāvaram* auf. In der Sprache des Epos werden dann auch Saptagaṅga, Saptagodāvara als Namen von Tīrthas gebraucht[2]). Bhāg. Pur. 10, 79, 12 wird neben anderen Flüssen die Saptagodāvarī genannt. Kathās. 19, 97 heißt es bei der Beschreibung des Sieges des Königs von Vatsa über die Muralas: „Das siebenfach geteilte Wasser der Godāvarī, das seine Elefanten getrunken hatten, das entließen sie gleichsam siebenfach wieder unter dem Anschein von Brunstsaft[3])." Noch heute heißt das Stromsystem des Gandak in Nepal, d.h. Barigār, Nārāyani, Svēti-Gandaki, Marsyāngdi, Daramdi, Gandi und Trisūl, „Sapt Gandaki", das Stromsystem der nepalesischen Kōsī, d.h. Milamci, Bhōtia Kōsī, Tāmba Kōsī, Līkhu, Dūd Kōsī, Arun und Tamōr, „Sapt Kausika". Ähnlich werden

[1]) Es fragt sich, ob *síndhu* überhaupt ursprünglich „Fluß" bedeutet hat. In den modernen indischen Sprachen ist *sindhu* nicht in der Bedeutung „Fluß" zu finden; nur in Gurezi, einem Dard-Dialekte, finde ich *sina* „river" (aber *hulo* „large river", *yab* „small stream"); Ling. Survey Vol. VIII, Part II, p. 177.

[2]) *saptagaṅge trigaṅge ca* Mbh. 3, 84, 29; 13, 25, 16; *saptagodāvare* Mbh. 3, 85, 44.

[3]) *yat tasya saptadhā bhinnaṃ papur godāvarīpayaḥ*
mātaṅgās tan madavyājāt saptadhaivāmucann iva

Sārju, Gōri, Kāli, Svēti-Gaṅgā, Karnāli, Bhēri und Jhingrak, die nach ihrer Vereinigung in der Ebene Sārju oder Kāli oder Ghōgra heißen, im Hügellande selbst nach dem Hauptstrom mit dem Kollektivnamen Karnāli bezeichnet[1]).

Wir sehen weiter, daß man genau wie in vedischer Zeit auch später noch einen Strom im Himmel annahm, auf den man den Namen der Gaṅgā übertrug. Wahrscheinlich ist daher auch *síndhu*, wenn es in den vedischen Liedern als Bezeichnung des Himmelsstromes erscheint, als Eigenname aufzufassen. Auch der siebenbettige Himmelsstrom des Veda hat eine Parallele im Epos; Mbh. 3, 139, 2 wird der gemeinsame himmlische Urstrom die siebenfache (*saptavidhā*) Gaṅgā genannt. Siebenfach heißt die himmlische Gaṅgā natürlich nur deshalb, weil sie sich bei ihrem Sturz aus dem Himmel siebenfach teilt. Es liegt nahe, die Siebenteilung der himmlischen Sindhu in derselben eise auf die Vorstellung von ihrem Avatāra auf die Erde und damit ihrer Identität mit den sieben Sindhus des Landes zurückzuführen. Daß in der Tat in ṛgvedischer Zeit die Vorstellung von der Herabkunft der irdischen Flüsse aus dem Himmel bestand, zeigt 1, 73, 6: „Denn die Kühe des Ṛta, brüllend, mit vollen Eutern, schwollen, die vom Himmel zugeteilten. In dem Wunsche, Wohlwollen zu erlangen, sind die Ströme aus dem Jenseits gerade durch den Fels hindurchgeflossen[2])." Daß die Kühe des Ṛta nicht, wie Geldner meint, die für das Somaopfer benötigten Milchkühe, „die sich nach der Ordnung richten", sondern die himmlischen Ströme sind, hoffe ich später zeigen zu können. Der Gott, dessen Wohlwollen die Flüsse durch ihr Hervorbrechen erstreben, ist Agni, dessen Wohlwollen auch die in der folgenden Strophe genannten Verehrungswürdigen (*yajñiyā́saḥ*) zu erlangen suchen: „In dem Wunsche, bei dir, Agni, Wohlwollen zu erlangen, haben sich die Verehrungswürdigen im Himmel großen Ruhm erworben; Nacht und Morgen, die ungleichen, haben sie geschaffen, die schwarze und die rötliche Farbe aneinandergefügt[3])."

---

[1]) S. Hodgson, Essays on the Language, Literature and Religion of Nepál and Tibet, Part II, p. 4ff. — Die Siebenzahl haftet auch noch in späterer Zeit am Indus; es werden ihm später sieben Mündungen zugeschrieben: *tīrtvā sapta mukhāni yena samare sindhor jjitā vāhlikāḥ*, Fleet, Gupta Insc. p. 141.

[2]) *ṛtásya hí dhenávo vāvaśānā́ḥ smádūdhnīḥ pīpáyanta dyúbhaktāḥ | parāvátaḥ sumatím bhíkṣamāṇā ví síndhavaḥ samáyā sasrur ádrim.*

[3]) *tvé agne sumatím bhíkṣamāṇā diví śrávo dadhire yajñíyāsaḥ | náktā ca cakrúr uṣásā vírūpe kṛṣṇáṃ ca várṇam aruṇáṃ ca sáṃ dhuḥ.*

Die Verbundenheit Agnis mit den himmlischen Flüssen ist auch durchaus verständlich, wenn man sich daran erinnert, daß er in ihnen weilt; im Schoße der Wasser (*apām upásthe*) wurde er ergriffen, aus dem Jenseits (*parāvátaḥ*) hat ihn Mātariśvan hergeholt (6, 8, 4)[1]). Der Fels, den die Ströme durchbrechen, ist der steinerne Behälter, der die Himmelsflut im obersten Himmel einschließt. Wir werden darauf noch ausführlich zurückkommen.

[Auf[2]) den Avatāra der Flüsse bezieht sich auch 1, 72, 8: *svādhyò divá á saptá yahvír rāyó dúro vy ṛtajñá ajānan*. Der Halbvers bezieht sich unzweifelhaft auf die Gewinnung der Wasser durch die Aṅgiras. Der Ausdruck *divá á* hat Schwierigkeiten bereitet. Oldenberg meint, *divá á* sei unter dem Einfluß der Geläufigkeit dieser Verbindung gesetzt, aber *diváḥ* gehöre doch mit *yahvíḥ* zusammen. Das ist deutlich eine Verlegenheitserklärung. Meines Erachtens ist das *á* völlig am Platze: „Die Andächtigen machten die sieben Ströme vom Himmel her ausfindig, die die Wahrheit kennenden die Tore des Reichtums[3])." Das kann doch nichts anderes heißen als daß die Himmelsströme durch das Zauberwort der Aṅgiras auf die Erde herabgezogen werden. Sāyaṇas Erklärung ist hier der Sache nach durchaus richtig, wenn er auch die Konstruktion verkannt hat und daher *svādhyàḥ* falsch deutet: „*svādhyaḥ śobhanakarmayuktā yahvīr yahvyo mahatyaḥ sapta gaṅgādyāḥ sapta nadyo divo dyulokād āgatya bhūmyāṃ pravahantīti śeṣaḥ.*"]

---

[1]) Nach Geldner besteht die Gunst, die die Flüsse erstreben, in der Verwendung beim Opfer, wie er denn auch in den *síndhavaḥ* die für das Somaopfer benötigten Flußwasser sieht. Ich kann ihm darin nicht folgen; in dem Liede ist, wenigstens von V. 3 bis zum Schluß, überhaupt nicht vom Opfer die Rede. Meines Erachtens soll in V. 6—8 nur die Macht Agnis hervorgehoben werden; ihm zu Gefallen haben die Ströme sich aus dem Himmel gestürzt und die Götter Tag und Nacht geschaffen.

[2]) [Hier ist eine MS.-Seite verloren gegangen. Ein auf Rückseiten erhaltenes Stück einer früheren Fassung gibt für den Avatāra der Flüsse die Belege 1) 1, 72, 8; 2) 1, 73, 6f.; die Fortsetzung ist nicht erhalten. Eine noch ältere Fassung beginnt mit 7, 49, 1 und bricht dann ab. In der endgültigen Fassung hatte Lüders zunächst mit 7, 49, 1 begonnen; er hat dann aber die Erörterung dieser Stelle durchgestrichen und sie an den Schluß versetzt, zweifellos, weil sich so der beste Übergang zu dem folgenden Vṛtra-Kapitel ergab. Die Behandlung von 1, 73, 6f. nimmt nun Bl. 79/80 des endgültigen MS. ein, mit 7, 49, 1 beginnt Bl. 82. Es ist daher zwar nicht beweisbar, aber doch äußerst wahrscheinlich, daß auf dem fehlenden Blatt 81 die Erörterung von 1, 72, 8 gestanden hat, die oben nach der früheren Fassung in [ ] eingefügt ist.]

[3]) Möglich wäre es allenfalls, zu dem ersten Pāda das Verbum „machten strömen" zu ergänzen.

Deutlich ist von der Herabkunft der irdischen Flüsse aus der Himmelsflut auch in 7, 49, 1 die Rede: „Ohne zu rasten gehen sie, deren Oberster das Meer ist, sich klärend aus der Mitte der Himmelsflut. Die göttlichen Wasser, denen Indra, der Stier, mit dem Vajra versehen, das Bett furchte, mögen mir hier beistehen[1])." Das Beiwort *samudrájyeṣṭhāḥ* ebenso wie der Zusatz *índro . . . yá́ raráda* lassen keinen Zweifel darüber, daß der Dichter nur an die Flüsse, nicht etwa an die Regenwasser dachte; daß unter *salilá* die Himmelsflut zu verstehen ist, haben wir oben S. 113 gesehen. Es fragt sich, ob wir weitergehen dürfen und die Befreiung der Wasser aus der Einschließung Vṛtras durch Indra überhaupt als eine Herabführung der Himmelsflüsse auf die Erde auffassen dürfen. Für das letztere scheinen zunächst schon allgemeine Erwägungen zu sprechen. Unter dieser Voraussetzung würde es jedenfalls leichter begreiflich sein, wie man so ohne feste Unterscheidung von der *síndhu* oder den *saptá síndhavaḥ* auf Erden wie im Himmel reden konnte; die beiden sind eben miteinander identisch. So würde es sich auch erklären, wie man überhaupt dazu gekommen ist, die Siebenzahl der irdischen Ströme auf den himmlischen Strom zu übertragen. Der Grund kann auch in diesem Falle eigentlich doch nur darin liegen, daß man die sieben irdischen Ströme als identisch mit dem Himmelsstrom empfand.

Dazu kommt die Übereinstimmung in einem einzelnen Punkte, die auf einen Zusammenhang zwischen dem Gaṅgāvataraṇa und der Befreiung der Wasser beim Vṛtrakampfe schließen läßt. Wir haben gesehen (S. 160), daß der Zweck der Herabkunft der Gaṅgā die Füllung des Ozeans ist. Ebenso wird aber auch im Veda, wie die S. 102 angeführten Stellen zeigen, immer wieder betont, daß Indra die von ihm befreiten Wasser zum Meere entsandte. Es fragt sich, ob sich weitere Berührungspunkte zwischen den vedischen und den späteren Vorstellungen nachweisen lassen.

---

[1]) *samudrájyeṣṭhāḥ salilásya mádhyāt punānā́ yanty ániviśamānāḥ | índro yā́ vajrí́ vṛṣabhó raráda tā́ ápo devír ihá mā́m avantu.*

V

DER VṚTRAKAMPF[1])

1. Der Schauplatz des Kampfes

Das Einschließen der Wasser oder der Flüsse durch Vṛtra wird häufig durch *vṛ* bezeichnet[2]). Für *vṛ* tritt bisweilen auch *stabh* „festbannen" ein[3]). Unbestimmter sind die Ausdrücke *badbadhānā́* von den Wassern[4]), *níruddha* von den Wassern[5]). An zahlreichen anderen Stellen heißt es, daß Vṛtra auf dem Strome oder den Strömen oder den sieben Strömen oder den Wassern lag[6]). Es wird auch von dem Herumliegen um die Flut gesprochen[7]). Der Dichter von 3, 33, 6 nennt den Vṛtra auch den Umschließer der Flüsse[8]). Da Vṛtra eine Schlange ist, so kann man *pári śī* und *pári sthā*, auch *paridhí*, dahin verstehen, daß er sich in Windungen um die Wasser herumgelagert hat[9]). Vielleicht dachte man sich aber die Wasser als im Inneren Vṛtras befindlich. Jedenfalls tritt diese Vorstellung in 10, 113, 6 zutage, wo Vṛtra „die Wasser tragend[10])"

---

[1]) [Zu diesem Kapitel sind heute insbesondere noch heranzuziehen die von Lüders nicht mehr berücksichtigten Untersuchungen von Benveniste-Renou „Vṛtra et Vṛθragna" (1934), S. 101ff., und H. Lommel, „Der arische Kriegsgott" (1939).]

[2]) 2, 14, 2 *apó vavrivā́ṃsaṃ vṛtrám*; und mit Umstellung der Worte 4, 16, 7; 6, 20, 2. 9, 61, 22 *vavrivā́ṃsam mahír apáḥ*; 3, 32, 6 *vavrivā́ṃsam pári devíḥ*; 1, 52, 6 *apó vṛtví*; 4, 19, 5; 4, 42, 7 *vṛtā́n . . . síndhūn*; 6, 17, 12 *kṣódo máhi vṛtáṃ nadínām*; 8, 12, 26; 1, 52, 2 *vṛtráṃ nadīvṛ́tam*; 2, 19, 2 *áhim . . . arṇovṛ́tam*; 1, 54, 10 *nadyò vavríṇā*; 1, 57, 6 *nívṛtāḥ . . . apáḥ*.

[3]) 2, 11, 5 *apó . . . tastabhvā́ṃsaṃ . . . áhim*; 8, 6, 16 *mahír apá stabhūyámānaḥ*; 8, 96, 18 *síndhūn . . . tastabhānā́n*; AV. 6, 85, 3 *vṛtrá imā́ ā́pas tastámbha*. [4]) 4, 19, 8; 5, 32, 1; 2. [5]) 1, 32, 11.

[6]) 2, 11, 9 *mahā́ṃ síndhum āśáyānam*; 1, 121, 11 *āśáyānaṃ sirā́su*; 4, 17, 7 *práti praváta āśáyānam áhim*; 4, 19, 3 *saptá práti praváta āśáyānam*; 5, 30, 6 *apá āśáyānam*; 8, 6, 16 *mahír apá stabhūyámāna ā́śayat*.

[7]) 3, 32, 11; 4, 19, 2; 6, 30, 4 *pariśáyānam árṇaḥ*; und anstatt *pári śī* wird auch *pári sthā* gebraucht: 1, 32, 8 *ā́paḥ | yā́ś cid vṛtró mahinā́ paryátiṣṭhat*; 2, 11, 2 *mahíḥ . . . páriṣṭhitā áhinā*; 7, 21, 3 *apáḥ . . . páriṣṭhitā áhinā*; 4, 19, 8 *páriṣṭhitā . . . sirā́ḥ*; 6, 17, 12 *páriṣṭhitam . . . ūrmím apā́m*; 6, 72, 3 *áhim apáḥ pariṣṭhā́m*. [8]) *ápāhan vṛtrám paridhíṃ nadínām*.

[9]) Vgl. auch *śáyānam . . . vavrivā́ṃsaṃ pári devíḥ* 3, 32, 6.

[10]) *apó bíbhratam*.

genannt wird, und noch deutlicher in 4, 17, 1; 10, 111, 9 „Du (Indra) entließest die Ströme, die von der Schlange verschlungen waren“[1]).

Es fragt sich, wo wir uns den Schauplatz des Vṛtrakampfes zu denken haben. Dafür ist zunächst von Bedeutung, daß die Tätigkeit Indras so oft durch *áva sṛj* „herabsenden“ bezeichnet wird[2]). Ebenso wird *áva gam* „herabgehen“ von den Wassern gesagt[3]). An die Stelle des *áva* treten bisweilen noch bestimmtere Ausdrücke: 8, 32, 25 „der die Ströme nach unten herabsandte[4])“; 10, 133, 2 „du sandtest die Flüsse nach unten herab, du tötetest die Schlange[5])“; 2, 17, 5 „er machte die Tätigkeit der Wasser nach unten gewandt[6])“; 6, 17, 12 „du triebst die tätigen (Wasser) nach unten zum Meere[7])“. Die Ausdrücke, die hier gebraucht sind, lassen darauf schließen, daß man sich die von Vṛtra eingeschlossenen Flüsse irgendwo in der Höhe dachte.

Nun heißt es 1, 52, 6, daß Vṛtra, die Wasser einhüllend, auf dem Boden des Raumes lag: *apó vṛtvī́ rájaso budhnám áśayat*. Der Ausdruck *rájaso budhnám* ist nicht ganz klar. Vielleicht ist damit die

---

[1]) *sṛjáḥ sindhū́ṁr áhinā jagrasānā́n*. Einmal, in 2, 11, 5, wird Vṛtra „in den Wassern verborgen“ genannt: *gúhā hitáṃ gúhyaṃ gūḷhám apsv ápīvṛtam māyínaṃ kṣiyántam | utó apó dyā́ṃ tastabhvā́ṃsam áhann áhiṃ śūra vīryèṇa*. Damit wird aber nicht gemeint sein, daß Vṛtra sich in die Wasser versteckt hatte, als Indra ihn angriff. Das würde im Widerspruch zu allen anderen Äußerungen stehen; außerdem wird Vṛtra in V. 9 desselben Liedes ausdrücklich „auf dem großen Strom liegend“ genannt. Der Dichter hat wohl an den erschlagenen Vṛtra gedacht, von dem es auch 1, 32, 10 heißt: *átiṣṭhantīnām aniveśanā́nāṃ kā́ṣṭhānām mádhye níhitaṃ śárīram | vṛtrásya niṇyáṃ ví caranty ā́po dīrghā́ṃ táma á́sayad índraśatruḥ*. Der erste Pāda kehrt übrigens noch zweimal wieder. In 10, 148, 2 scheint er sich auf Soma, in 3, 39, 6 auf Soma oder die Sonne zu beziehen.

[2]) 1, 32, 12 *ávāsṛjaḥ sártave saptá sindhūn*; 2, 12, 12 *yáḥ ... avā́sṛjat sártave saptá sindhūn*; 1, 55, 6 *áva sukrátuḥ sártavā́ apáḥ sṛjat*; 1, 57, 6 *ávāsṛjo nívṛtāḥ sártavā́ apáḥ*; 6, 30, 4 *ávāsṛjo apó áccha samudrám*; 10, 113, 4 *áva sasyádaḥ sṛjat*. Daneben findet sich einfaches *sṛj* 2, 11, 2 (*mahī́ḥ*); 2, 15, 3 (*khā́ni nadī́nām*); 8, 96, 18 (*sindhūn*); 5, 29, 2 (*apó yahvī́ḥ*); 8, 76, 3 (*samudríyā apáḥ*); *prá sṛj* 3, 31, 16 (*apáḥ sadhrī́cīḥ*); 3, 32, 6 (*apáḥ*); *ví sṛj* 4, 18, 7 (*sindhūn*); 4, 19, 8 (*sindhūn*); 5, 32, 1 (*khā́ni*; *dhā́rāḥ*); *ric* 8, 100, 12 (*sindhūn*); *ri* 4, 19, 5; 4, 42, 7 (*sindhūn*); 2, 12, 3 (*saptá sindhūn*); 1, 56, 6; 2, 22, 4 (*apáḥ*); *īray* 8, 6, 13 (*apáḥ*); *prá īray* 6, 72, 3 (*árṇāṃsi nadī́nām*); *prá in* 4, 16, 7 (*árṇāṃsi samudríyāṇi*); *iṣ* 3, 33, 2 (*índreṣite*); *nír ubj* 1, 56, 5; 1, 85, 9 (*apā́m arṇavám*).

[3]) 1, 32, 2 *áñjaḥ samudrám áva jagmur ā́paḥ*.

[4]) *yáḥ ... nyàk sindhū́ṁr avā́sṛjat*.

[5]) *tváṃ sindhū́ṁr ávāsṛjo 'dharā́co áhann áhim*.

[6]) *adharācī́nam akṛṇod apā́m ápaḥ*.

[7]) *prā́rdayo nī́cīr apásaḥ samudrám*.

Erde als der Boden des darüberliegenden Luftraumes gemeint[1]). In diesem Sinne scheint *rájaso budhnáḥ* in 2, 2, 3 als die Stätte Agnis gebraucht zu sein: „diesen sehr Geschickten haben die Götter auf dem Boden des Raumes zum Leiter von Himmel und Erde bestimmt[2])." ŚBr. 1, 1, 3, 4 wird gesagt, daß Vṛtra den Raum zwischen Himmel und Erde einschloß[3]). Dazu würde ganz gut stimmen, daß in 8, 3, 20 von Indra gesagt wird: „Aus dem Luftraum bliesest du die große Schlange weg[4])"; in 2, 30, 3 „denn aufrecht stand er im Luftraum; er schleuderte auf Vṛtra die Todeswaffe[5])".

In den Yajustexten wird aber bisweilen die Größe Vṛtras ins Ungeheure gesteigert. Während es MS. 2, 4, 3 heißt: „Er wuchs täglich eine Pfeilschußweite in die Breite, eine Pfeilschußweite in die Länge; er lag um alle diese Flüsse herum[6])", war er nach TS. 2, 5, 2, 2 so groß geworden, daß er „diese Welten", also Himmel, Luftraum und Erde einschloß[7]). Ebenso gilt Vṛtra im Epos als ein welteinschließender Dämon. Mbh. 5, 9, 49: „Er wuchs den Himmel festbannend[8])"; Mbh. 5, 10, 1: „Diese ganze unvergängliche Welt, ihr Götter, ist von Vṛtra erfüllt[9])"; Mbh. 5, 10, 3: „Er dürfte wohl die ganze Dreiwelt samt Göttern, Asuras und Menschen verschlingen[10])"; die Götter sehen ihn (V. 16) „gleichsam die drei Welten verschlingen[11])". Genau die gleiche Vorstellung tritt aber auch im ṚV. zutage. Indra hat Vṛtra nicht nur aus dem Luftraum, sondern auch von der Erde und dem Himmel fortgeschlagen[12]). Vṛtra hat nicht nur die Wasser, sondern auch den Himmel fest-

---

[1]) Sāyaṇa: *rajaso budhnam antarikṣasyoparipradésam.*

[2]) *táṃ devā́ budhné rájasaḥ sudáṃsasaṃ diváspṛthivyór aratíṃ ny èrire.* Sāyaṇa: *rajaso rañjanātmakasya lokasya budhne mūle | pṛthivyāṃ vedyām ity arthaḥ.* In 4, 1, 11; 4, 17, 14 scheint aber etwas anderes gemeint zu sein. Daß *rájas*, wie Geldner im Anschluß an Sāyaṇa meint, irgendwo Wasser bedeutet, möchte ich bezweifeln.

[3]) *vṛtro ha vā idaṃ sarvaṃ vṛtvā śiśye | yad idam antareṇa dyāvāpṛthivī sa yad idaṃ sarvaṃ vṛtvā śiśye tasmād vṛtro nāma.*

[4]) *nír antárikṣād adhamo mahā́m áhim.*

[5]) *ūrdhvó hy ásthād ádhy antárikṣé 'dhā vṛtrā́ya prá vadhā́ṃ jabhāra.*

[6]) *sa vā iṣumātram evāhnā tiryaṅṅ avardhateṣumātram anvaṅ . . . sa vā imāḥ sarvāḥ srotyāḥ paryaśayat.*

[7]) *sa iṣumātram iṣumātraṃ viṣvaṅṅ avardhata | sa imā́ṁl lokān avṛṇot.*

[8]) *so'vardhata divaṃ stabdhvā.*

[9]) *sarvaṃ vyāptam idaṃ devā vṛtreṇa jagad avyayam.*

[10]) *graset tribhuvanaṃ sarvaṃ sadevāsuramānuṣam.*

[11]) *grasantam iva lokāṃs trīn.*

[12]) 1, 80, 4 *nír indra bhū́myā ádhi vṛtráṃ jaghantha nír diváḥ.*

gebannt[1]). Er bedrängte Himmel und Erde[2]). Er hat diese beiden großen Welten vereint umschlossen[3]).

Man könnte unter diesen Umständen unter den Flüssen, die Indra herabsandte, wohl die Himmelsflüsse verstehen. Man könnte sich darauf berufen, daß in 10, 124, 9 die Wasser, die Indra befreite, ausdrücklich die himmlischen genannt werden[4]). Allein es ist richtig, daß nirgends in den Äußerungen über den Vṛtrakampf der Himmel als Ausgangspunkt der herabfließenden Flüsse genannt wird, dagegen oft von einem Berg die Rede ist. Wenn es sonst öfter heißt, daß Vṛtra auf den Wassern lag, wird in 1, 32, 2 gesagt, daß er sich auf einen Berg gelagert hatte[5]). Danach waren also die Wasser in dem Berg eingeschlossen. Ihr Aufenthaltsort wird denn auch in 1, 32, 11 eine verschlossene Höhle genannt und mit der Valahöhle verglichen[6]): „Als Frauen des Dāsa, von der Schlange bewacht, waren die Wasser dauernd eingesperrt wie die Kühe von dem Paṇi. Die Höhle der Wasser[7]), die verschlossen war, die öffnete (Indra), als er den Vṛtra getötet hatte." Dem *apā́m bílam* entspricht in 1, 51, 4[8]) *apā́m apidhā́nā*: „Du öffnetest die Verschlüsse der Wasser, ergriffest das im Naß bestehende Gut[9]) in dem Berge." Dasselbe wie *apidhā́nā* wird auch *pariṣádaḥ* in 3, 33, 7 sein: „Mit dem Vajra schlug er die Umlagerungen auseinander; die Wasser gingen einen Ausweg suchend[10])." In 3, 33, 6 nennt der Dichter den Vṛtra *paridhíṃ nadī́nam*; in 4, 18, 6 wird *paridhí* auch von dem Berge gebraucht: „Welchen umschließenden Fels durchbrechen die Wasser[11])?" Auf den Verschluß in dem Berge muß auch das dunkle *phaligá* in 8, 32, 25[12]) gehen: „(Indra) der den *phaligá* des Wassers[13]) spaltete, die Ströme nach unten herabsandte." So wird denn auch

---

[1]) 2, 11, 5 *utó apó dyā́ṃ tastabhvā́ṃsam áhann áhiṃ śūra vī́ryèṇa.*

[2]) 1, 52, 10 *vṛtrásya . . . badbadhānásya rodasī.*

[3]) 8, 6, 17 *yá imé ródasī mahī́ samīcī́ samájagrabhīt.*

[4]) *apā́ṃ divyā́nāṃ sakhyé cárantam.*

[5]) *áhann áhiṃ párvate śiśriyāṇám.*

[6]) *dāsápatnīr áhigopā atiṣṭhan níruddhā ā́paḥ paṇíneva gā́vaḥ | apā́m bílam ápihitaṃ yád ā́sīd vṛtráṃ jaghanvā́ṁ ápa tád vavāra.*

[7]) Geldner: „den Ausfluß der Gewässer"!.

[8]) *tvám apā́m apidhā́nāvṛṇor ápādhārayaḥ párvate dā́numad vásu.*

[9]) Geldner: den „Schatz der (Himmels)gabe".

[10]) *ví vájreṇa pariṣádo jaghānā́yann ā́pó 'yanam icchámānāḥ.*

[11]) *kám ā́po ádrim paridhíṃ rujanti.*

[12]) *yá udnáḥ phaligám bhinán nyàk síndhūṁr avā́sṛjat.*

[13]) Geldner, der zu 1, 62, 4 selbst bemerkt, daß *ádri*, *phaligá* und *valá* alle die Felshöhle bezeichnen, übersetzt hier „des Wassers Räuber (?)". Merkwürdig ist, daß *phaligá* mit Pali *paligha* 'Riegel, Hindernis' in der Bedeutung zusammentrifft.

in den Schilderungen des Vṛtrakampfes von Indra immer wieder gesagt, daß er seine Angriffe gegen den Berg richtete, gerade als ob dieser der eigentliche Feind sei: 6, 30, 5 „Indra, du (ließest) die Wasser durch die Tore nach allen Seiten (laufen), du zerbrachest den festen Verschluß des Berges[1])“; 1, 57, 6: „Du, Indra, zerschnittest jenen großen breiten Berg mit dem Vajra in Stücke, du Vajraträger[2])“; 4, 17, 3: „(Indra) spaltete den Berg, mit Macht den Vajra entsendend[3])“; 1, 32, 1: „(Indra) tötete die Schlange, er erbohrte die Wasser, er spaltete die Weichen der Berge[4])“; 5, 32, 1[5]): „Als du, Indra, den großen Berg öffnetest, entsandtest du die Ströme, schlugest herab den Dānava[6])“; 5, 32, 2[5]): „Du ließest das Euter des Berges strömen, du Donnerkeilträger[7]).“

Wie in 1, 32, 1 ist auch in 4, 19, 5 von mehreren Bergen die Rede. Meines Erachtens handeln die ersten fünf Strophen des Liedes alle vom Vṛtrakampf. 4, 19, 4 schließt: *ávābhinat kakúbhaḥ párvatānām*, was sich nicht, wie Geldner meint, auf die Flügelabschneidung bezieht, sondern „er schlug die Spitzen der Berge herunter“ bedeutet[8]). Dann fährt der Text fort: „Sie (die Berge) ließen ihr Inneres hervorbrechen wie die Frauen ihre Leibesfrucht. Wie Wagen gingen (damit) zusammen die Felsen vorwärts. Du befriedigtest die sich Ergießenden, drücktest die Wogen; du, Indra, ließest die eingeschlossenen Ströme laufen[9]).“

---

[1]) *tvám apó ví dúro víṣūcīr índra dṛḷhám arujaḥ párvatasya.*

[2]) *tváṃ tám indra párvatam mahā́m urúṃ vájreṇa vajrin parvaśás cakartitha.*

[3]) *bhinád girím śávasā vájram iṣṇán.*

[4]) *áhann áhim ánv apás tatarda prá vakṣáṇā abhinat párvatānām.*

[5]) Vorausgesetzt, daß hier vom Vṛtrakampf die Rede ist, worüber später mehr.

[6]) *mahā́ntam indra párvataṃ ví yád váḥ sṛjó ví dhā́rā áva dānavā́ṃ han.*

[7]) *áraṃha ū́dhaḥ párvatasya vajrin.*

[8]) Siehe oben S. 90. In 1, 85, 10 geht *dādṛhāṇā́ṃ cid bibhidur ví párvatam*, von den Maruts gesagt, offenbar auf eine andere Sage; vgl. Geldner zu der Stelle. In 8, 7, 23, wo von den Maruts gesagt wird: *ví vṛtrám parvaśó yayur ví párvatā̃ arājínaḥ*, geht der zweite Pāda sicherlich, wie Geldner bemerkt, auf die 5, 54, 5 erwähnte Sage. Steht *vṛtrám* in a im allgemeinen Sinne von „Einschließer“?

[9]) *abhí prá dadrur jánayo ná gárbhaṃ ráthā iva prá yayuḥ sākám ádrayaḥ | átarpayo visṛ́ta ubjá urmī́n tváṃ vṛtā́ṃ̃ ariṇā indra síndhūn.* In a ist das durch die vorhergehende Strophe gegebene *párvatāḥ* Subjekt; auf die Berge bezogen ist der *gárbha* das Wasser. In b übersetzt Geldner: „wie Wagen setzten sich die Felsen mit einem Male in Bewegung“, was so viel heißen soll, wie „die Berge brachen als Quellen auf“. Ich beziehe die *ádrayaḥ* auf die Felstrümmer, die zugleich (*sākám*) mit den hervorbrechenden Wassern herabstürzen. Oldenbergs Erwägungen, ob *dadruḥ* zu der Wurzel *drā* gehöre, erscheinen mir ebenso überflüssig wie seine Verbesserung von *ádrayaḥ* zu *ádreḥ*.

In den bisher angeführten Stellen[1]) scheint *párvata* oder *girí* auf Berge zu gehen, die auf der Erde ruhen; der Dichter von 1, 54, 10 scheint sich aber eine Art Steinkiste vorgestellt zu haben, wenn er sagt, daß sich der *párvata* im Bauche Vṛtras befand[2]). Von einem beweglichen Berge ist auch in der Schilderung des Kampfes in 2, 11, 7—10 die Rede[3]):

„Deine beiden Falben, Indra, haben ermutigend den schmalztriefenden Ton ertönen lassen[4]). Gleichmäßig hat sich die Erde ausgebreitet; selbst der Berg, der davonlaufen wollte, ist zur Ruhe gekommen. Der Berg hat sich achtsam[5]) gesetzt; zusammen mit den Müttern hat er gedröhnt[6]). Bis

---

[1]) 7, 79, 4; 8, 64, 5, die Hillebrandt, Ved. Myth. 3, 180f. hierherstellt, beziehen sich auf den Valamythus, ebenso 8, 45, 30; 10, 89, 7; 8, 64, 5; 10, 138, 2; 2, 23, 18; 5, 45, 3; 2, 24, 2; 2, 15, 8; 10, 68, 7; 10, 68, 3; 1, 130, 3. 4, 21, 8 ist unklar.

[2]) *apấm atiṣṭhad dharúṇahvaraṃ támo 'ntár vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ.* Der erste Pāda ist nicht klar. Oldenberg übersetzt: „Der Wasser in ihren Fundamenten schwankende Finsternis, der Berg befand sich in Vṛtras Bauche". Geldner: „Es herrschte Finsternis, die den Urgrund der Gewässer zu Fall brachte. Der Berg (geriet) in den Leib des Vṛtra". Der Sinn soll danach sein: „Vṛtra hatte das Gebirge, von dem die Flüsse entspringen, in Dunkel gehüllt und dann verschlungen."

[3]) *hárī nú ta indra vājáyantā ghṛtaścútaṃ svárám asvārṣṭām |*
ví samaná bhúmir apratiṣṭhấraṃsta párvataś cit sariṣyáṇ ||
ní párvataḥ sādy áprayucchant sám mātṛ́bhir vāvaśāṇó akrān |
dūré pāré vấṇīṃ vardháyanta índreṣitāṃ dhamánim paprathan ní ||
índro mahấṃ síndhum āśáyānam māyāvínaṃ vṛtrám asphuran níḥ |
árejetāṃ ródasī bhiyāné kánikradato vṛ́ṣṇo asya vájrāt ||
ároravīd vṛ́ṣṇo asya vájró 'mānuṣaṃ yán mấnuṣo nijúrvāt |
ní māyíno dānavásya māyấ ápādayat papivấnt sutásya ||

[4]) AO XIII 108 habe ich zu zeigen versucht, daß sich die Worte auf das die Gewinnung der Wasser prophezeiende Gewieher der Rosse beziehen. *vājáyantā* gibt Graßmann durch „kräftig eilend" wieder, Ludwig durch „sich anstrengend", Geldner durch „um den Preis laufend", aber was für einen Zweck sollte das Wettlaufen der Falben in diesem Kampfe haben? Ich selbst habe „den Sieg erstrebend" übersetzt. Auch das ist falsch. Der Akzent beweist, daß *vājáyantā* zum Kausativ gehört und nur „anfeuernd", „ermutigend" bedeuten kann. Das paßt gut in den Zusammenhang: das siegverheißende Gewieher der Rosse ermutigt Indra. Auch 1, 52, 8 werden die Falben Indras beim Vṛtrakampfe erwähnt.

[5]) Geldner: „nicht von der Stelle gehend". Aber *prá yucch* heißt doch auch sonst im ṚV. (1, 25, 6; 8, 52, 7; 10, 65, 5) nur „achtlos sein", „nachlässig sein".

[6]) Schon Ludwig hat erwogen, ob das Subjekt der Berg oder Indra sei, und sich für den Berg entschieden. Geldner meinte Ü.[1] umgekehrt, es sei wohl Indra gemeint; Ü.[2] läßt er die Frage offen. Oldenberg hält sogar Soma für möglich. Meines Erachtens können die Worte nur auf den Berg gehen. Der Dichter hebt immer wieder den Lärm des Kampfes hervor. In der folgenden Strophe wird *krand* auch von dem Vajra gebraucht.

ins ferne Jenseits den Ton wachsend machend, haben sie die von Indra entsandte Ader nach unten ausgebreitet[1]). Indra stieß den zauberischen Vṛtra fort, der auf dem großen Strom lag[2]). Beide Welten bebten vor seinem, des Stieres, brüllenden Vajra. Es brüllte sein, des Stieres, Vajra, daß den Unmenschlichen der Menschliche niederbrennen sollte. Er brachte die Zaubereien des zauberischen Dānava zu Fall, als er von dem Soma getrunken."

Oldenberg erwägt zunächst, ob V. 8 auf den Paṇi-Mythus gehe; in dem Falle, meint er, könne Bṛhaspati das Subjekt zu *akrān* sein, wenn dieser auch nicht genannt sei. Eine Interpretation, die zu solchen Annahmen führt, wirkt nicht gerade überzeugend. Oldenberg sucht denn auch die Erklärung eher in anderer Richtung. Er meint, der *párvataḥ* in 8^a sei wohl derselbe wie der *párvataḥ* in 7^d; 8^a würde sich also wie 7^d auf Indras weltordnendes Tun beziehen. Von da an gerate der Dichter vielleicht in den speziellen Gedankengang der Flußbefreiung hinein. Auch Geldner schwankt hin und her, ob V. 7 auf den Mythus von den fliegenden Bergen oder auf Indras Weltschöpfung oder ebenso wie V. 8 auf den Vṛtra-Mythus gehe. In V. 8 hält er auch die Beziehung auf den Vala-Mythus nicht für ausgeschlossen. Meiner Ansicht nach handelt der ganze Abschnitt V. 7—10 nur vom Vṛtrakampf. Das Subjekt von *índreṣitāṃ dhamánim paprathan ní* in 8^d, das deutlich auf den Vṛtramythus weist, kann wegen des dazugehörigen maskulinen

---

[1]) *dhamáni* ist von allen Erklärern falsch verstanden. Wie ich schon AO XIII 90 bemerkt habe, bedeutet es nie etwas anderes als „Ader"; es kann also auch hier nur die Wasserader sein, die aus dem vom Vajra getroffenen Berge hervorspringt. Dazu stimmt auch die nur hier vorkommende Verbindung von *prath* mit *ní*, die deutlich auf das niederstürzende Wasser hinweist. Als Subjekt des Satzes bietet Sāyaṇa *stotāraḥ* oder *marutaḥ* an; Ludwig, Oldenberg, Geldner entscheiden sich für die letzteren. Aber von den Maruts ist in dem ganzen Abschnitt doch keine Rede; die die Wasserader Ausbreitenden können doch nur der Berg und die mütterlichen Ströme sein. Die Wasser, die Indra befreite, werden auch 8, 89, 4 die *ápaḥ mātáraḥ* genannt.

[2]) Vielleicht ist die chronologische Folge der Ereignisse nicht beachtet und wir haben uns die Erlegung des Vṛtra als der Entsendung der Wasserader vorangehend zu denken. Es ist aber auch ganz wohl möglich, daß mit V. 9 die Erzählung fortschreitet: als der Strom hervorgebrochen ist, stürzt sich Vṛtra auf diesen und sucht ihn mit seinem Leibe zu decken, bis ihn der Vajra Indras zerschmettert. Dafür spricht, daß nur hier die Wasser, auf die Vṛtra sich legt, als *síndhu* in der Einzahl bezeichnet sind; sonst wird überall von Flüssen in der Mehrzahl gesprochen. *síndhu* scheint hier also ein anderer Ausdruck für die *dhamáni* zu sein.

vardháyantaḥ in 8[c] nicht auf die vorher genannten Mütter allein gehen, sondern muß auch den in 8[a] genannten Berg einschließen. Dieser muß daher auch das Subjekt von *akrān* in 8[b] sein. Daß der *párvataḥ* in 8[a] derselbe ist wie der *párvataḥ* in 7[d], scheint mir selbstverständlich[1]); *ní párvataḥ sādy áprayucchan* in 8[a] ist inhaltlich ja nur eine Wiederholung von *áraṃsta párvataś cit sariṣyán* in 7[d]. Unmöglich kann man aber doch 7[c] von 7[d] trennen und auf einen anderen Mythus beziehen; wir können dem Text nur entnehmen, daß sich nach der Auffassung des Dichters dieses Liedes bei dem Vṛtrakampfe der die Wasser enthaltende Berg zunächst frei bewegte, sich dann festsetzte, und daß sich die Erde ausbreitete, wahrscheinlich um den Berg zu empfangen. Ob und wie weit sich diese Auffassung auch in anderen Liedern nachweisen läßt, wird später untersucht werden.

[Das[2]) himmlische Meer, in dem sich die Wasser, Soma und die Gestirne befinden, ist in einem Felsen, einem Steinbehälter, eingeschlossen. Daher kämpft Indra im Vṛtrakampf immer gegen den „Berg". Es ist der Steinverschluß der himmlischen Wasser, den Vṛtra verschlungen hat. Derselbe Berg ist der Vala, aus dem die Morgenröten befreit werden.]

2. Der Vṛtrakampf als angeblicher Gewitter- oder Wintermythus

Man hat den Vṛtramythus früher stets als einen Naturmythus angesehen, und da in der späteren epischen und klassischen Literatur Indra den Charakter eines Regengottes trägt, so nahm man fast allgemein an, die Vṛtrasage sei die mythologische Ausdrucksform für die Vorgänge des Gewitters.

---

[1]) Die Wiederholung eines im Schluß einer Strophe gebrauchten Wortes im Anfang der folgenden Strophe ist so häufig, daß sie als eine beabsichtigte stilistische Eigentümlichkeit des Liedes bezeichnet werden muß; vgl. 2 *ukthaíḥ*, 3 *ukthéṣu*; 3 *śubhráḥ*, 4 *śubhrám*; 6 *hárī*, 7 *hárī*, 7 *párvataḥ*, 8 *párvataḥ*; 8 *índreṣitām*, 9 *índraḥ*; 9 *vṛ́ṣṇo asya vájrāt*, 10 *vṛ́ṣṇo asya vájraḥ*; 10 *papiván*, 11 *píbāpiba*; 11 *índram*, 12 *índra*; 12 *syāma*, 13 *syáma*; 13 *asmé . . . rāsi*, 14 *rāsi . . . asmé*; 14 *mandasānáḥ*, 15 *mandasānáḥ*; 15 *tarutra . . . bṛhádbhiḥ*, 16 *bṛhántaḥ . . . tarutra*; 18 *dásyuḥ*, 19 *dásyūn*; 19 *tritā́ya*, 20 *tritásya*.

[2]) [Die in [ ] eingeschlossenen Sätze stehen am Schlusse des X. Kapitels (unten S. 332). Zu „verschlungen hat" macht dort Lüders die Anmerkung: „Dies ist in die Besprechung des Vṛtrakampfes einzuarbeiten." Eine organische „Einarbeitung" würde jedoch eine so weitgehende Umgestaltung erheblicher Teile des V. Kapitels bedingt haben, daß der Herausgeber sich zu ihr nicht befugt glaubte und es vielmehr für ratsamer hielt, den Leser mit Lüders' letzter Auffassung nur durch eine Art Nachtrag in seinen eigenen Worten bekannt zu machen.]

Nachdrücklich wandte sich zuerst Oldenberg[1]) gegen diese Ansicht, ohne allerdings viel Anklang zu finden. Nur Hillebrandt[2]) stimmte ihm zu[3]). Ich habe den Ausführungen Oldenbergs und Hillebrandts nichts hinzuzufügen. Ich halte es in der Tat für unmöglich, daß die vedischen Dichter, wenn sie von Bergen reden, damit immer die Wolken gemeint oder daß sie die Regengüsse als die Flüsse oder gar als die sieben Flüsse bezeichnet haben sollten. Warum sollten sie sich dann stets der Metapher und niemals der direkten und unzweideutigen Ausdrücke bedient haben? Wir werden, glaube ich, nicht nur hier, sondern auch in zahlreichen anderen Fällen den Veda richtiger verstehen, wenn wir ihn buchstäblicher nehmen.

Während aber Oldenberg sich damit begnügt, in dem Vṛtrakampf die Erschließung der Quellen der irdischen Ströme durch Indra zu sehen, hat Hillebrandt eine klimatologische Erklärung des Mythus versucht[4]). Die Sage vom Vṛtrakampfe haben die Inder nach ihm aus Kaschmir oder dem Nordwesten, jedenfalls aus einem Lande mitgebracht, wo die Einflüsse des Winters sich bemerkbarer machten als im eigentlichen Indien. Vṛtra ist ursprünglich ein Winterriese, der die Wasser in Eis erstarren macht. Das Verständnis der Vṛtrasage blieb erhalten, solange die Inder noch in der Nähe der großen, vom Himālaya gespeisten Ströme wohnten, denn diese Ströme haben gerade zur Winterzeit ihren niedrigsten Wasserstand. In dieser Zeit hielt also Vṛtra die Ströme gefangen. Allmählich aber geht die Bedeutung der Vṛtrasage verloren, und ihr meteorologischer Ausgangspunkt braucht keineswegs allen Dichtern oder auch nur der Mehrzahl noch vor Augen gewesen zu sein. Ist aber Vṛtra der Winterriese — so folgert Hillebrandt weiter —, so kann sein Gegner Indra nur der Sonnengott sein, mit dessen ansteigender Bahn die Befreiung und Füllung der gefesselten Ströme beginnt.

Es scheint mir für die Theorie Hillebrandts nicht gerade günstig zu sein, daß er selber eingestehen muß, nicht alle, vielleicht nicht einmal die Mehrzahl der Dichter hätten noch die ursprüngliche Bedeutung des Vṛtrakampfes gekannt. Er gibt damit zu, daß viele und sogar die meisten Äußerungen über den Kampf für seine

---

[1]) Rel. d. Veda[4] 136ff. [2]) Ved. Myth. II[2] 144f.

[3]) Eine Zusammenstellung der Ansichten seiner Vorgänger gibt Hillebrandt a.a.O. S. 143ff.

[4]) Die ZDMG 50, 665f. veröffentlichte vorläufige Mitteilung hat den Widerspruch Barths gefunden, gegen den sich Hillebrandt a.a.O. verteidigt. Ähnliche Anschauungen wie Hillebrandt hatte schon Ludwig geäußert.

Deutung nichts ergeben. Ich glaube sogar, daß sie nicht damit in Einklang zu bringen sind. Wer die Stellen über die Herabsendung der Flüsse prüft, wird sicherlich nicht den Eindruck gewinnen, daß es sich hier um Schneeschmelze und Erhöhung des Wasserstandes handelt. Wenn das der Fall wäre, wozu würde dann immer wieder betont sein, daß Indra die Flüsse nach unten strömen ließ und daß er sie zum Meere fließen machte? Die Verfasser dieser Stellen haben in dem Vṛtrakampfe also offenbar etwas anderes gesehen, und da sie in der Tat sehr zahlreich und vielleicht sogar in der Mehrheit sind, so hätte ich gewünscht, daß Hillebrandt uns gesagt hätte, was denn seiner Ansicht nach der Vṛtrakampf für diese Dichter bedeutete.

Wenn der Vṛtramythus auf dem Anschwellen der Ströme nach der Schneeschmelze beruhte, so müßte die Tätigkeit Indras doch als ein Wiederanfüllen der Ströme bezeichnet werden. Davon ist aber niemals die Rede. Überschaut man die S. 171 zusammengestellten Äußerungen über den Kampf Indras gegen den Berg, so wird man doch den Eindruck gewinnen, daß Indra bei diesem Kampfe die Flüsse aus dem Berge entspringen läßt. Daß es sich nicht um die Wiederauffüllung, sondern um das Hervorbringen, die Erschaffung der Flüsse handelt, scheint mir deutlich auch daraus hervorzugehen, daß es wiederholt heißt, daß Indra ihnen das Bett furcht: 4, 19, 2 „Du erschlugst die Schlange, die um die Flut herumlag; du furchtest die all-labenden Bahnen[1])“; 6, 30, 3 „Auch heute noch, auch jetzt noch (hält) diese Tätigkeit der Flüsse (an), da du ihnen einen Weg furchtest[2])“; in der folgenden Strophe (6, 30, 4) wird die Tötung Vṛtras erwähnt. 3, 33, 6 sagen die Flüsse von sich: „Indra furchte uns mit dem Vajra im Arme, er schlug den Vṛtra, den Umschließer der Flüsse, fort[3])“. In 3, 33, 4 nennen sie sich: „in dem von dem Gotte gemachten Bette entlanggehend[4])“. 7, 49, 1 werden die göttlichen Wassser angerufen: „die Indra, der Stier, der Vajraträger, furchte[5]).“ Man wird auch das auf den Vṛtrakampf beziehen müssen, wenn dieser auch nicht ausdrücklich erwähnt ist.

4, 26, 2 rühmt Indra sich: „Ich leitete die laut brüllenden Wasser[6]).“ 2, 12, 7 wird er „der der Leiter der Wasser ist[7])“ ge-

---

[1]) *áhann áhim pariśáyānam árṇaḥ prá vartanír arado viśvádhenāḥ.*
[2]) *adyá cin nú cit tád ápo nadínāṃ yád ābhyo árado gātúm indra.*
[3]) *índro asmáṁ aradad vájrabāhur ápāhan vṛtrám paridhíṃ nadínām.*
[4]) *ánu yóniṃ devákṛtaṃ cárantīḥ.*
[5]) *índro yá vajrí vṛṣabhó raráda.*
[6]) *ahám apó anayaṃ vāvaśānáḥ.*
[7]) *yó apáṃ netá.*

nannt. „Das Wasser leiten" ist später der Ausdruck für „kanalisieren"; so z. B. Dhammap. 80 *udakaṃ hi nayanti nettikā*. In dem gleichen Sinne wird das Leiten der Wasser auch hier zu verstehen sein; Indra hat den Flüssen ihre Bahn gezogen. So wird es verständlich, weshalb Pūṣan, der Herr der Wege, ihn bei dieser Arbeit unterstützt: 6, 57, 4 „Als Indra, der mächtige Stier, die fließenden großen Wasser leitete, da war Pūṣan dabei[1])."

Nun wäre es ja immerhin möglich, daß einzelne Züge des Mythus so unverkennbar auf den Wintercharakter des Vṛtra hinwiesen, daß wir eine allmähliche Umwandlung der Auffassung während der Zeit, in der die Lieder entstanden, annehmen müßten. Prüfen wir also, was Hillebrandt an bestimmten Argumenten beibringt.

Hillebrandt scheint (S. 167) Wert auf den Ausdruck *stabh* zu legen, der mehrfach für die Tätigkeit Vṛtras verwendet wird[2]); aber *stabh* ist sicherlich nicht als „einfrieren lassen" zu verstehen; in 2, 11, 5 wird es nicht nur in bezug auf die Wasser, sondern auch auf den Himmel gebraucht[3]). Es ist nichts weiter als „an einem Orte festhalten", wie der Gegensatz zu *viśvádhā yatíḥ* in AV. 6, 85, 3 zeigt: „Wie Vṛtra diese Wasser, die nach allen Richtungen auseinandergingen, festhielt[4])." In 3, 53, 9 wird es von Viśvāmitra gebraucht, der die Flut des Stromes still stehn ließ[5]).

Zweimal wird Vṛtra als schlafend hingestellt: 1, 103, 7 „Als du (Indra) die schlafende Schlange mit dem Vajra wecktest[6])"; 4, 19, 3 „Die nicht zu weckende Schlange, die ohne geweckt zu werden schlief, zerhiebest du, Indra, mit dem Vajra[7])." Ich glaube nicht, daß wir, um den Schlaf des Ungeheuers zu begreifen, den „Winterschlaf" der Natur heranziehen müssen, wie Hillebrandt es tut.

Um Indra als den Vernichter des Winterriesen zu erweisen, führt Hillebrandt (II² 182) weiter 8, 32, 26 an[8]): *áhan vṛtrám ṛ́cīṣama*

---

[1]) *yád índro ánayad ríto mahír apó vṛ́ṣantamaḥ | tátra pūṣā́bhavat sácā.* 3, 33, 6 wird das Leiten der Flüsse Savitṛ, dem „Antreiber", zugeschrieben, während Indra ihnen das Bett furchte: *devò 'nayat savitā́ supāṇís tásya vayám prasavé yāma urvíḥ*, „Gott Savitṛ mit den schönen Händen leitete; auf seinen Antrieb gehen wir breit dahin". 7, 5, 2 wird Agni *netā́ síndhūnāṃ vṛṣabhá stíyānām* genannt, wo *netā́* vielleicht im Sinne von Anführer steht, doch ist zu beachten, daß *netā́* auch hier nur mit den Strömen, nicht mit den stehenden Gewässern verbunden wird.

[2]) S. oben S. 167 Anm. 3. [3]) *utó apó dyā́ṃ tastabhvā́ṃsam áhann áhim.*

[4]) *yáthā vṛtrá imā́ ā́pas tastámbha viśvádhā yatíḥ.*

[5]) *ástabhnāt síndhum arṇavám.* [6]) *yát sasántaṃ vájreṇā́bodhayó 'him.*

[7]) *abudhyám ábudhyamānaṃ suṣupāṇám indra . . . áhiṃ vájreṇa ví riṇāḥ.*

[8]) Auch 1, 54, 10 *antár vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ* und 1, 32, 2 *áhann áhim párvate śiśriyāṇám*. Inwiefern sich diese Stellen sofort erklären, wenn

aurṇavābhám ahīśúvam | himénāvidhyad árbudam. Er will *hiména* als Zeitbestimmung fassen: „Im Winter schlug Indra den Arbuda." Ich will kein Gewicht darauf legen, daß hier schließlich gar nicht von Vṛtra die Rede ist, sondern von Arbuda, da beide unzweifelhaft verwandte Wesen sind. Man wird aber zugeben müssen, daß die natürliche Übersetzung von *hiména* „durch Schnee" ist. Allerdings gibt es, soviel ich weiß, keine zweite Stelle, wo etwas über die Waffe, der Arbuda erlag, gesagt würde[1]); die Tötung durch Schnee hat aber ihre Parallelen in ähnlichen Sagen. Mit Namuci[2]) hatte Indra einen Vertrag gemacht, ihn nicht bei Tage und nicht bei Nacht, nicht mit Trockenem und nicht mit Nassem zu töten[3]). Es ist sicherlich spätere Erweiterung, wenn ŚBr. 12, 7, 3, 1 hinzufügt: „nicht mit Stock noch mit Bogen, nicht mit flacher Hand noch mit der Faust[4])". Indra umgeht den Pakt, soweit er die Waffe betrifft, indem er den Dämon mit dem Schaume des Wassers tötet, der weder trocken noch naß, oder wie wir vielleicht genauer sagen würden, weder fest noch flüssig ist[5]).

---

wir in ihnen eine Reminiszenz an die Sage vom Winterriesen erkennen, verstehe ich nicht.

[1]) 8, 32, 3 heißt es: *ny árbudasya viṣṭápaṃ varṣmāṇam bṛhatás tira | kṛṣé tád indra paúṃsyam*, „Ziehe hinab die Oberfläche des Arbuda, die Höhe des Großen. Diese Heldentat, Indra, hast du getan".

[2]) Über die Namuci-Sage siehe Bloomfield, JAOS 15, 143ff.

[3]) MS. 4, 3, 4 *saṃdhāṃ te saṃdadhai yathā tvā na divā hanāni na naktaṃ na śuṣkeṇa nārdreṇeti*; TB. 1, 7, 1, 6 *saṃdhāṃ saṃdadhāvahai . . . na mā śuṣkeṇa nārdreṇa hanaḥ | na divā na naktam iti.* Tā B. 12, 6, 8 *indraś ca namuciś cāsuraḥ samadadhātāṃ na nau naktaṃ na divā hanan* (!) *nārdreṇa na śuṣkeṇeti.* Mbh. 9, 43, 35f.:

na cārdreṇa na śuṣkeṇa na rātrau nāpi cāhani
vadhiṣyāmy asuraśreṣṭha sakhe satyena te śape

[4]) *na tvā divā na naktaṃ hanāni na daṇḍena na dhanvanā na pṛthena na muṣṭinā na śuṣkeṇa nārdreṇa.* Eine ähnliche Erweiterung liegt Mbh. 5, 10, 29f. vor, wo die Geschichte von dem Vertrage in die Vṛtrasage hineingetragen ist. Hier läßt sich Vṛtra von den Ṛṣis versprechen:

na śuṣkeṇa na cārdreṇa nāśmanā na ca dāruṇā
na śastreṇa na cāstreṇa na divā ṇa tathā niśi 29
vadhyo bhaveyaṃ viprendrāḥ śakrasya saha daivataiḥ

[5]) So schon ṚV. 8, 14, 13 *apấm phénena námuceḥ śíra indród avartayaḥ*; MS. 4, 3, 4 *tasya . . . apāṃ phenena śiro 'cchinat*; TB. 1, 7, 1, 7 *sa etam apāṃ phenam asiñcat | na vā eṣa śuṣko nārdraḥ | . . . tasya . . . apāṃ phenena śira udavartayat*; ŚBr. 12, 7, 3, 3 *tāv aśvinau ca sarasvatī ca apām phenaṃ vajram asiñcan na śuṣko nārdra iti tenendro namucer āsurasya . . . śira udavāsayat*; Mbh. 9, 43, 37 *cicchedāsya śiro rājann apāṃ phenena vāsavaḥ*; Mbh. 5, 10, 37f.:

atha phenaṃ tadāpaśyat samudre parvatopamam
nāyaṃ śuṣko na cārdro 'yaṃ na ca śastram idaṃ tathā
enaṃ kṣepsyāmi vṛtrasya kṣaṇād eva naśiṣyati

Es ist, wie schon S. 178 Anm. 4 bemerkt, unzweifelhaft, daß in Mbh. 5, 10 eine Übertragung der Namucisage auf den Vṛtra stattgefunden hat; aber schon in der Brāhmaṇazeit muß eine ähnliche Geschichte von der Tötung Vṛtras im Umlauf gewesen sein. AB. 1, 26, 3 heißt es: „Man sagt: dadurch begehen sie gewissermaßen eine Bluttat in Gegenwart des Königs Soma, wenn sie in seiner Gegenwart mit Schmelzbutter hantieren; denn mit Schmelzbutter als Vajra tötete Indra den Vṛtra[1])." Zum Verständnis muß bemerkt werden, daß für die Brāhmaṇas die Gleichung Vṛtra = Soma gilt, weil Vṛtra aus dem von Indra übriggelassenen Soma, den Tvaṣṭṛ in das Āhavanīyafeuer schleuderte, entstanden ist[2]); das Produkt ist nach indischer Anschauung stets mit der Ursache identisch[3]). MS. 3, 8, 2 heißt es daher geradezu: „Die Götter, die Schmelzbutter zum Vajra machend, töteten den Soma[4])." Die Schmelzbutter ist zur Tötung des Vṛtra offenbar aus demselben

---

sa vajram atha phenaṃ taṃ kṣipraṃ vṛtre nisṛṣṭavān
praviśya phenaṃ taṃ viṣṇur atha vṛtraṃ vyanāśayat.

Es ist charakteristisch für die herrschende Exegese des Veda, daß ein Teil der europäischen Erklärer *apáṃ phénaḥ* wieder nicht als das nimmt, was das Wort besagt, sondern etwas anderes dahinter sucht. Lanman, Sanskrit Reader, p. 375, erklärt Namuci als Wasserhose, die mit Schaum auseinanderbirst (vgl. auch JASB vol. 58, I [1889] S. 28). Hillebrandt, Ved. Myth. II² 232 meint, wir könnten aus Mangel an sicheren Anhaltspunkten nicht entscheiden, was der Ausdruck besage, möchte aber glauben, daß er materieller zu fassen sei und irgendwelche Substanz wie z. B. Blei bedeute, weil gerade dieses Metall in den Surāzeremonien als Kaufpreis diene. Mir scheinen gerade umgekehrt die allersichersten Anhaltspunkte vorzuliegen, daß sich die Inder unter dem *apáṃ phéna* nie ein Metall, sondern stets Wasserschaum vorgestellt haben. Wie könnte sonst in Verbindung damit der Ausdruck *sic* (MS., ŚBr.) gebraucht sein, und wie könnte Indra den *phena* sonst im oder am Meere (Mbh.) finden? Und schließlich entspricht doch wohl auch nur der Schaum und nicht das Blei der Bedingung *na śuṣkeṇa nārdreṇa*. Bloomfield JAOS 15, 157f. hat gewiß recht, wenn er in dem Blei ein Substitut für den Schaum sieht, der schwer zu beschaffen und schwer zu benutzen war. — Über die Rolle, die der Schaum (*phéna*) in der Kuyava-Sage spielt, vgl. Geldner (Übers.) zu 1, 104, 3.

[1]) *tad āhuḥ krūram iva vā etat somasya rājño 'nte caranti yad asya ghṛtenānte caranti ghṛtena hi vajreṇendro vṛtram ahan*. Der letzte Satz auch AB. 2, 23, 6.

[2]) TS. 2, 5, 2, 1.

[3]) Hillebrandt (II² 186) sucht auch diese Gleichung für seine Deutung des Vṛtra zu verwerten: „selbst die mehrfach ausgesprochene wunderliche Ansicht, daß Vṛtra = Soma sei, wird verständlich, wenn wir bedenken, daß Soma nur ein hier nach Belieben eingesetzter Name für ‚Mond' sein kann und der Mond Herr des Winters ist." Mir scheint die oben angeführte einfache Erklärung derartige tiefsinnige Spekulationen überflüssig zu machen.

[4]) *ghṛtaṃ vai devā vajraṃ kṛtvā somam aghnan.*

Grunde gewählt, aus dem Namuci mit Schaum getötet wird; beides sind Stoffe, die zwischen Festem und Flüssigem in der Mitte stehen. Und demselben Grunde verdankt sicherlich auch der Schaum seine Wahl zur Tötung des Arbuda.

Ich vermag also in 8, 32, 26 keinen Hinweis auf den Winterdämon zu erkennen, und auch ein paar andere Stellen, aus denen Hillebrandt (VM. II² 185) folgert, daß Vṛtra etwas wie „ohnmächtige Schauer körnigen Eises" sende, sind meines Erachtens jedenfalls zum Teil anders aufzufassen:

> 2, 30, 3 „Denn aufrecht stellte er sich in die Luft, dann schwang er die Waffe gegen Vṛtra; in Nebel sich kleidend, eilte er auf ihn zu; mit scharfer Waffe besiegte Indra den Feind[1])";
>
> 10, 73, 5 „Berauscht von der Wahrheit her, (gelangte) Indra zugunsten der Geschöpfe mit den regen Genossen zum Ziel. Denn mit diesen (Zaubern) ging er auf die Zauber, den Dasyu los: er streute die dunklen Nebel, die Dunkelheit aus[2])."

Hillebrandt bemerkt, es wäre denkbar, 2, 30, 3[c] und 10, 73, 5[d] auf Indra zu beziehen; mir scheint, daß eine unbefangene Interpretation gar nicht umhin kann, das zu tun. Für die Annahme eines Wechsels des Subjekts läßt sich gar nichts anführen, und der Ausdruck *úpa hím ádudrot* paßt entschieden besser auf Indra als auf die Schlange, die man sich im allgemeinen jedenfalls als liegend und sogar als schlafend dachte. Daß Indra den Vṛtra in Verhüllung angriff, wird auch 5, 29, 4 gesagt: „Obwohl er sich verhüllt hatte, setzte er das Tier in Furcht. Den Verschlinger verschlingend (?), schlug Indra den fauchenden Dānava zurück und nieder[3])." An der Verwendung des Nebels durch Indra brauchen wir aber um so

---

[1]) *ūrdhvó hy ásthād ádhy antárikṣé 'dhā vṛtráya prá vadháṃ jabhāra | míhaṃ vásāna úpa hím ádudrot tigmáyudho ajayac chátrum índraḥ.*

[2]) *mándamāna ṛtád ádhi prajáyai sákhibhir índra iṣirébhir ártham | ábhir hí māyá úpa dásyum ágān míhaḥ prá tamrá avapat támāṃsi.* — Die Erwähnung der Genossen, unter denen offenbar die stärkende Lieder singenden Maruts zu verstehen sind, macht es wahrscheinlich, daß sich die Strophe auf den Kampf gegen Vṛtra bezieht, wenn dieser auch sonst nicht als Dasyu bezeichnet wird.

[3]) *saṃvivyānáś cid bhiyáse mṛgáṃ kaḥ | jígartim índro apajárgurāṇaḥ práti śvasántam áva dānaváṃ han.* Höchstwahrscheinlich bezieht sich auch diese Strophe auf den Kampf gegen Vṛtra, der 1, 80, 7; 8, 93, 14, wohl auch 5, 32, 3 *mṛgá*, 2, 11, 10 *dānavá* genannt wird. Auch die vorausgehende Strophe (5, 29, 3) schließt mit dem Hinweis auf den Vṛtrakampf: *áhann áhiṃ papivā́ṁ índro asya.*

weniger Anstoß zu nehmen, als Indra sich auch in der Namucisage des Nebels bedient, um seinen Feind zu besiegen. Nach den meisten Quellen vermeidet Indra die Bedingung, den Namuci nicht bei Tage und nicht bei Nacht zu töten, allerdings dadurch, daß er ihn in der Dämmerung vor Sonnenaufgang angreift[1]). Aber nach Mbh. 9, 43, 36f. umgeht Indra den Vertrag dadurch, daß er den Nebel benutzt[2]), und MS. 4, 3, 4 sind die beiden verschiedenen Arten der Überlistung vereinigt: Indra breitet hier bei Sonnenaufgang Nebel aus[3]). Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Dämmerung in der Namucisage das Ursprüngliche ist und daß bei der unverkennbaren Neigung, die Geschichten der Dämonenkämpfe miteinander zu vermischen, der Nebel gerade aus der Vṛtrasage übernommen ist. Auf jeden Fall aber beweisen die zuletzt angeführten Stellen, daß der Nebel als Māyā des Indra dem Inder keinen Anstoß bereitete.

Anders liegt die Sache in einer dritten Stelle; 1, 32, 13: „Nicht haben der Blitz, nicht der Donner, nicht der Nebel und der Hagel, den er ausstreute, ihm Erfolg verschafft. Als Indra und die Schlange kämpften, trug Indra auch für alle Zukunft den Sieg davon[4])." Nach dem Wortlaut des Textes ist es nicht sicher, daß sich die erste Hälfte der Strophe auf Vṛtra bezieht; das *asmai* könnte an und für sich ebensogut auf Indra gehn, von dem auch unmittelbar vorher die Rede ist[5]). Man könnte dann in den Worten vielleicht den Sinn suchen, daß Indra seinen Sieg nicht seinen Māyās, sondern nur sich selbst verdankte. Allein dieser Gedanke müßte in der zweiten Hälfte der Strophe doch deutlich zum Ausdruck kommen.

---

[1]) TB. 1, 7, 1, 7 *vyuṣṭāsīt | anuditaḥ sūryaḥ | na vā etad divā na naktam*; TāB. 12, 6, 8 *vyuṣṭāyām anudita āditye . . . etad vai na naktaṃ na divā yad vyuṣṭāyām anudita āditye*; ŚBr. 12, 7, 3, 3 *vyuṣṭāyāṃ rātrāv anudita āditye na divā na naktam iti*; Mbh. 5, 10, 33ff. (auf Vṛtra übertragen, s. oben S. 178 Anm. 4):

sa kadācit samudrānte samapaśyat mahāsuram 33
saṃdhyākāla upāvṛtte muhūrte cātidāruṇe
tataḥ saṃcintya bhagavān varadānaṃ mahātmanaḥ 34
saṃdhyeyaṃ vartate raudrā na rātrir divasaṃ na ca
evaṃ sa kṛtvā samayaṃ dṛṣṭvā nīhāram īśvaraḥ
cicchedāsya śiraḥ . . .

[2]) *upodaye sūryasya nīhāraṃ saṃtatya.*

[3]) *nắsmai vidyún ná tanyatúḥ siṣedha ná yắm míham ákirad dhrādúniṃ ca | índraś ca yád yuyudhắte áhiś cotắparībhyo maghávā ví jigye.*

[4]) *ájayo gắ ájayaḥ śūra sómam ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn.* Auch der Ausdruck *siṣedha* ist nicht eindeutig; es könnte auch zu *sedhati* „vertreiben" gehören; s. Oldenberg zur Stelle. Für unsere Frage würde das nichts ausmachen.

Auch kämpft Indra sonst nicht mit dem Blitze; der Vajra ist in der vedischen Vorstellung nicht der Blitz. Man wird also zugeben müssen, daß in 1, 32, 13 in der Tat Blitz und Donner, Nebel und Hagel als die Kampfmittel Vṛtras hingestellt werden.

Hierzu zieht Geldner als Parallelstelle 1, 80, 12 heran: „Nicht durch *vépas*, nicht durch *tanyatá* erschreckte Vṛtra den Indra[1])." Daß *vépas* hier Hagel bedeute, wie Brunnhofer[2]) glaubt, halte ich für ausgeschlossen. Im Sanskrit hat es jedenfalls an keiner andern Stelle diese Bedeutung, und das awestische *vafra*, neupers. *barf* „Schnee", das Brunnhofer heranzieht, stimmt lautlich mit *vépas* überhaupt gar nicht überein. *vépas* kann kaum etwas anderes als „zitternde Bewegung", „Zucken" sein; *tanyatá* wird man allerdings nicht von *tanyatú* „Donner" trennen können, aber gerade weil es mit *vépas* verbunden ist, wird man es eher auf das Gebrüll, das Vṛtra ausstößt, als auf den Donner der Gewitterwolke beziehen müssen[3]). Daß Vṛtra brüllte, wird aber ausdrücklich erwähnt:

1, 52, 10: „Auch der mächtige Himmel wich vor dem Getöse dieser Schlange zurück[4])";

6, 17, 10: „den Donnerkeil, mit dem du die brüllende Schlange zermalmtest[5])"; vgl. auch

5, 29, 4: „Er schlug den schnaubenden Dānava zu Boden[6])";

1, 61, 10: „Durch seine Stärke schlug Indra mit dem Vajra den schnaubenden Vṛtra in Stücke[7])";

8, 96, 7 „Vor dem Schnauben Vṛtras weichend, ließen dich alle Götter, die deine Genossen waren, im Stich[8])."

Auch die spätere Sage hebt noch genau so wie 1, 52, 10 das Gebrüll Vṛtras hervor, das Himmel und Erde erbeben macht und sogar Indra in Schrecken versetzt[9]).

---

[1]) *ná vépasā ná tanyaténdraṃ vṛtró ví bībhayat.* [2]) BB 26, 101ff.

[3]) Daß *tanyati* in freierem Sinne gebraucht wird, zeigt 6, 38, 2: *ghóṣād índrasya tanyati bruvāṇáḥ.*

[4]) *dyaúś cid asyā́mavāṁ́ áheḥ svanā́d áyoyavīt.*

[5]) *vájram . . . yéna návantam áhiṃ sám piṇak.*

[6]) *práti śvasántam áva dānavā́ṃ han.*

[7]) *asyéd evá śávasā śuṣántaṃ ví vṛścad vájreṇa vṛtrám índraḥ.*

[8]) *vṛtrásya tvā śvasáthād ṭ́ṣamāṇā víśve devā́ ajahur yé sákhāyaḥ.*

[9]) Mbh. 3, 101, 13f.:

jñātvā balastha ṃ tridaśādhipaṃ tu nanāda vṛtro mahato ninādān
tasya praṇādena dharā diśaś ca kha ṃ dyaur nagāś cāpi cacāla sarvam 13
tato maheṇdraḥ paramābhitaptaḥ śrutvā ravaṃ ghorarūpaṃ mahāntam
bhaye nimagnas tvarito mumoca vajraṃ mahat tasya vadhāya rājan 14

Daß der „Donner" des Vṛtra in der Tat das Gebrüll ist, das aus seinem Munde geht, scheint mir deutlich aus 1, 52, 6 hervorzugehen: „Als du, Indra, in die Kinnbacken des im Sturze schwer zu fassenden Vṛtra den Donner hinunterschlugst[1])." *nijaghántha tanyatúm* wäre ein wunderlicher Ausdruck, wenn man *tanyatú*, wie es bisher allerdings wohl allgemein geschehen ist, auf den Donner des Gewitters beziehen wollte; Indra könnte wohl den Blitz, aber doch kaum den Donner herniederschleudern. Anders, wenn wir in *tanyatú* das aus dem Rachen der Schlange dringende Gebrüll sehen, das Indra ihr in das Maul zurückschlägt. Nur bei dieser Auffassung scheint mir auch das *hánvoḥ* zu seinem Rechte zu kommen.

Ebenso kann sich der Dichter von 1, 32, 13 den *tanyatú* gedacht haben, und eine Schlange, die Donner aus ihrem Munde hervorgehen läßt, kann schließlich auch Blitze speien. Gerade die Verbindung von Blitz und Donner mit Nebel und Hagel scheint mir zu beweisen, daß hier der Dichter einfach frei seiner Phantasie in der Ausschmückung der Māyās des Vṛtra folgt, zumal er sich auch sonst durch originelle Einfälle auszeichnet; ich brauche nur an die Hineinbeziehung der Mutter des Vṛtra in V. 9 und die Verwandlung Indras in ein Roßhaar in V. 12 zu erinnern. Das ganze Lied, das nur den Vṛtrakampf behandelt, enthält nichts, was vermuten ließe, daß es klimatische Vorgänge schildern oder auch nur auf sie anspielen wollte.

3. Der Vṛtrakampf als vedischer Weltschöpfungsmythus

Öfters wird in Verbindung mit der Vṛtratötung von Indra gesagt, er habe die Sonne aufgehen lassen oder am Himmel befestigt:

> 1, 51, 4: „Du öffnetest die Verschlüsse der Wasser; du packtest den aus Feuchtigkeit bestehenden Schatz in dem Berge. Als du, Indra, die Schlange mit Macht erschlagen hattest, da ließest du die Sonne am Himmel aufsteigen, so daß man sie sehen konnte[2])";
>
> 1, 52, 8: „Als du, Indra, der du deine Geisteskraft zusammennahmst, mit den Falben den Vṛtra erschlugst und für Manus den Wassern einen Ausgang suchtest, da hieltest

---

[1]) *vṛtrásya yát pravaṇé durgṛ́bhiśvano nijaghántha hánvor índra tanyatúm.*

[2]) *tvám apắm apidhắnāvṛṇor ápādhārayaḥ párvate dắnumad vásu | vṛtráṃ yád índra śávasāvadhīr áhim ád ít sū́ryaṃ divy árohayo dṛśé.*

du den ehernen Vajra in den Armen, machtest die Sonne am Himmel fest, daß man sie sehen konnte[1])“;

2, 13, 5: „Dann ließest du die Erde den Himmel schauen, der du, du Schlangentöter, die Bahnen der Flüsse freimachtest[2]).“

Das Aufsteigenlassen der Sonne wird bisweilen auch als ein Ersiegen oder Gewinnen der Sonne hingestellt, so in dem Liede, mit mit dem die Maruts Indra zum Kampfe stärken:

8, 89, 3. 4: „Singet, ihr Maruts, für den großen Indra euer Brahman. Möge der Vṛtratöter den Vṛtra erschlagen, der hundertmal Kluge, mit dem hundertknotigen Vajra. ‚Führe kühn den Schlag nach ihm, du Kühngesinnter! Auch großer Ruhm möge dir werden! Die Wasser mögen eilig auseinanderfließen, die Mütter! Mögest du den Vṛtra töten! Ersiege die Sonne[3])!‘ “

Bisweilen wird der Erzeugung der Sonne noch die der Morgenröte und des Himmels hinzugefügt:

6, 30, 5[4]): „Du (ließest) die Wasser durch die Tore nach allen Seiten (laufen). Du, Indra, brachest die Feste des Berges auf. Du wurdest der König der Welt, der Völker, miteinander die Sonne, den Himmel, die Morgenröte erzeugend[5])“;

1, 32, 4: „Als du, Indra, die erstgeborene der Schlangen tötetest und da die Zaubereien der Zauberkräftigen noch überzaubertest, die Sonne, den Himmel, die Morgenröte erzeugend, da hast du fortab keinen Feind mehr gefunden[6]).“

---

[1]) *jaghanvā́ṁ u háribhiḥ saṃbhṛtakratav índra vṛtrám mánuṣe gātuyánn apáḥ | áyacchathā bāhvór vájram āyasám ádhārayo divy ā́ sū́ryaṃ dṛśé.*

[2]) *ádhākṛṇoḥ pṛthivī́ṃ saṃdṛ́śe divé yó dhautīnā́m ahihann ā́riṇak pathā́ḥ.*

[3]) *prá va índrāya bṛhaté máruto brā́hmārcata | vṛtráṃ hanati vṛtrahā́ śatákratur vájreṇa śatáparvaṇā || abhí prá bhara dhṛṣatā́ dhṛṣanmanaḥ śrávaś cit te asad bṛhát | árṣantv ā́po jávasā ví mātáro hāno vṛtráṃ jáyā svàḥ.* — Gelegentlich wird die Gewinnung der Wasser und der Sonne, ebenso wie die der Kühe im Valamythos, auch auf Agni übertragen: 5, 14, 4 *agnír jātó arocata ghnán dásyūñ jyótiṣā támaḥ | ávindad gā́ apáḥ svàḥ*, „Agni erstrahlte eben geboren, die Dasyus erschlagend, die Finsternis durch das Licht (beseitigend); er fand die Kühe, die Wasser, die Sonne“.

[4]) Auch in dem vorhergehenden Verse (6, 30, 4) wird von dem Vṛtrakampfe gesprochen: *áhann áhiṃ pariśáyānam árṇó ’vāsṛjo apó ácchā samudrám.*

[5]) *tvám apó ví dúro víṣūcīr índra dṛḷhám arujaḥ párvatasya | rā́jābhavo jágataś carṣaṇīnā́ṃ sākáṃ sū́ryaṃ janáyan dyā́m uṣā́sam.*

[6]) *yád índrāhan prathamajā́m áhīnām ā́n māyínām ámināḥ prótá māyā́ḥ | ā́t sū́ryaṃ janáyan dyā́m uṣā́saṃ tādítnā śátruṃ ná kílā vivitse.*

Zusammengefaßt werden die himmlischen Lichterscheinungen in 1, 55, 6: „Die himmlischen Lichter für den Opferer feindlos machend, sandte der sehr Kluge die Wasser herab, um zu fließen[1])." An die Erschließung des Lichtes beim Vṛtrakampf ist wohl in erster Linie auch in 2, 11, 18 zu denken, wenn hier auch Aurṇavābha neben Vṛtra genannt wird: „Nimm die Kraft an, o Held, mit der du den Vṛtra schlugest, den Dānu Aurṇavābha. Das Licht decktest du für den Arier auf; der Dasyu blieb links liegen[2])." Wenn in 2, 12, 7 Indra genannt wird „der die Sonne, der die Morgenröte erzeugte, der der Leiter der Wasser ist[3])", so scheint auch hier für den Dichter die Erzeugung von Sonne und Morgenröte mit der Leitung der Wasser im Zusammenhang zu stehen.

An anderen Stellen wird die Vṛtratötung auch mit der Ausbreitung und Befestigung von Himmel und Erde verknüpft. 1, 56, 5. 6: „Als du den unerschütterlichen Grund ausdehntest, hast du mit Macht den Luftraum in den Rahmen des Himmels gestellt. Als du, Indra, im Kampf um die Sonne im Rausche, in Erregung den Vṛtra tötetest, ließest du die Flut der Wasser heraus. Du, Indra, der Mächtige, setztest mit Kraft den Grund des Himmels (und) der Erde auf ihre Plätze. Du ließest im Rausche des gepreßten (Soma) die Wasser fließen. Du brachest die . . . des Vṛtra mitten durch[4])." 5, 29, 3 schließt: „Indra erschlug die Schlange, nachdem er von diesem (Soma) getrunken[5])." Dann fährt V. 4 fort: „Dann stemmte er beide Welten weiter auseinander. Obwohl verhüllt, machte er das Tier sich fürchten[6])." Auf den Vṛtrakampf bezieht sich auch 8, 89, 5: „Da du, unvergleichlicher Gabenherr, zur Vṛtratötung geboren wurdest, da breitetest du die Erde aus, da stütztest du den Himmel[7])." Im Zusammenhang mit der Wassergewinnung wird die Trennung von Himmel und Erde in 5, 31, 6 erwähnt; der Dichter will künden „daß du, Mächtiger, die beiden

---

[1]) *jyótīṃṣi kṛṇvánn avṛkáṇi yájyavé 'va sukrátuḥ sártavā́ apáḥ sṛjat.*

[2]) *dhiṣvā́ śávaḥ śūra yéna vṛtrám avā́bhinad dā́num aurṇavābhám | ápāvṛṇor jyótir ā́ryāya ní savyatáḥ sādi dásyur indra.*

[3]) *yáḥ sū́ryaṃ yá uṣásaṃ jajā́na yó apā́ṃ netā́.*

[4]) *ví yát tiró dharúṇam ácyutaṃ rájó 'tiṣṭhipo divá ā́tāsu barháṇā | svàrmīḷhe yán máda indra hárṣyā́han vṛtráṃ nír apā́m aubjo arṇavám || tváṃ divó dharúṇaṃ dhiṣa ójasā pṛthivyā́ indra sádaneṣu mā́hinaḥ | tváṃ sutásya máde ariṇā apó ví vṛtrásya samáyā pāṣyà rujaḥ.*

[5]) *áhann áhim papivā́ṁ índro asya.*

[6]) *ā́d ródasī vitaráṃ ví ṣkabhāyat saṃvivyānáś cid bhiyáse mṛgáṃ kaḥ.*

[7]) *yáj jā́yathā apūrvya mághavan vṛtrahátyāya | tát pṛthivī́m aprathayas tád astabhnā utá dyā́m.*

Welten auseinandertatest, für Manu die naßschimmernden Wasser ersiegend“[1]). Nebeneinander steht die Befestigung von Himmel und Erde und die Befreiung der Wasser auch in 3, 30, 9, wo es im Anschluß an die Tötung des Vṛtra heißt: „Du hast die ... rege, große, unbegrenzte Erde auf ihren Platz gesetzt. Der Stier stützte den Himmel, den Luftraum. Die Wasser sollen strömen, von dir hierher getrieben[2]).“ Ähnlich heißt es 1, 103, 2: „Er befestigte die Erde und breitete sie aus. Nachdem er mit dem Vajra (den Vṛtra) erschlagen hatte, entsandte er die Wasser[3]).“ Die Gewinnung der Wasser wird mit der Gewinnung der Sonne, des Himmels und der Erde zusammen genannt in 3, 34, 8: „Der die Sonne und die Wasser, die Göttinnen, gewann, der die Erde gewann und diesen Himmel, dem Indra jauchzen die Liederfreudigen zu[4]).“

Im Zusammenhang mit der Festigung der Räume, des Himmels und der Erde, der Ausbreitung des Luftraums, wird bisweilen auch die Festsetzung der Berge erwähnt, und auch in diesem Falle wird fast überall die Wasserbefreiung oder die Vṛtratötung daneben genannt:

> 2, 17, 5: „Er befestigte mit Kraft die vorwärtsgeneigten Berge; nach unten gewandt, machte er die Tätigkeit der Wasser; er befestigte die allnährende Erde; er stützte mit Zaubermacht den Himmel, daß er nicht herabfiel[5])“;
>
> 6, 30, 3: „Selbst heute noch, selbst jetzt noch besteht diese Tätigkeit der Flüsse, da du, Indra, ihnen die Bahn furchtest. Die Berge setzten sich nieder wie Fliegen[6]). Durch dich, du sehr Kluger, sind die Räume festgemacht[7])“;
>
> 2, 15, 3: „Wie Wohnsitze hat er die vorwärtsgeneigten (Berge)[8]) mit Maßen abgesteckt; mit dem Vajra erbohrte er

---

[1]) *śáktīvo yád vibhárā ródasī ubhé jáyann apó mánave dā́nucitrāḥ.*

[2]) *ní sāmanā́m iṣirā́m indra bhū́mim mahī́m apārā́ṃ sádane sasattha | ástabhnād dyā́ṃ vṛṣabhó antárikṣam árṣantv ā́pas tváyehá prásūtāḥ.*

[3]) *sá dhārayat pṛthivī́m papráthac ca vájreṇa hatvā́ nír apáḥ sasarja.*

[4]) *sasavā́ṃsaṃ svàr apáś ca devī́ḥ | sasā́na yáḥ pṛthivī́ṃ dyā́m utémā́m índram madanty ánu dhī́raṇāsaḥ.* — Die Idee des Gewinnens (*sasāna, asanot*) wird in den beiden folgenden Strophen auf alle möglichen Dinge ausgedehnt und dabei die Sonne (*sū́rya*) noch einmal genannt.

[5]) *sá prācī́nān párvatān dṛṃhad ójasādharācī́naṃ akṛṇod apā́m ápaḥ | ádhārayat pṛthivī́ṃ viśvádhāyasam ástabhnān māyáyā dyā́m avasrásaḥ.*

[6]) Geldner, Ved. St. 2, 179f.

[7]) *adyā́ cin nú cit tád ápo nadī́nāṃ yád ābhyo árado gātúm indra | ní párvatā admasádo ná sedus tváyā dṛḷhā́ni sukrato rájāṃsi.*

[8]) Ich halte im Hinblick auf *prācī́nān párvatān* in 2, 17, 5 die von Oldenberg vorgeschlagene Ergänzung von *párvatān* für die wahrscheinlichste;

die Quellen der Flüsse[1]); er ließ sie nach Lust auf ihren Pfaden, den langen Bahnen, laufen. Im Rausche des Soma hat Indra dies getan[2])“;

2, 12, 2: „Der die schwankende Erde befestigte, der die erschütterten Berge festmachte[3]), der den Luftraum weiter ausmaß, der den Himmel stärkte, der, ihr Leute, ist Indra[4]).“

In der folgenden Strophe (2, 12, 3) wird zunächst der Vṛtrakampf erwähnt[5]), dann auch die Vala-Öffnung und andere Taten des Gottes. In 3, 30, 4 wird die Befestigung der Berge im Anschluß an die Tötung der Vṛtras (neutr.) erwähnt: „Denn du fürwahr erschlägst dauernd die Vṛtras, das Unerschütterliche erschütternd. Nach deinem Gebote stehen Himmel und Erde, die Berge da wie eine eingegrabene (Säule)[6]).“

Man hat in einigen dieser Stellen eine Anspielung auf die Sage von der Abschneidung der Flügel der Berge sehen wollen[7]), die zuerst MS. 1, 10, 13 erzählt wird: „Die Berge waren die ältesten Kinder Prajāpatis. Sie waren beflügelt. Sie flogen fort und ließen sich nieder, wo immer sie Lust hatten. Da wurde diese Erde schwankend. Indra schnitt ihnen die Flügel ab. Er befestigte mit ihnen (den Bergen) die Erde. Die Flügel wurden zu Wolken. Darum treiben diese immer zum Berge, denn der ist ihr Geburtsort[8]).“

Pischel, Ved. St. 1, 173f., war der Ansicht, daß diese Sage durch 4, 54 für den Ṛgveda bezeugt werde. Das Lied feiert Savitṛ als den

---

Indra hat die Berge wie Häuser nach festem Plan auf ihre Plätze verteilt. Geldner ergänzt zweifelnd „*pathấḥ* nach c (vgl. 9, 91, 5), nämlich der Flüsse“.

[1]) Geldner: „mit der Keule öffnete er die Kanäle der Flüsse“; aber *khá* ist „Loch, Quelle“.

[2]) *sádmeva práco ví mimāya mấnair vájreṇa khấny atṛṇan nadînām | vṛthāsṛjat pathíbhir dīrghayāthaíḥ sómasya tấ máda índraś cakāra.*

[3]) Daß das die Bedeutung von *áramṇāt* ist, zeigt 10, 149, 1 *savitấ yantraíḥ pṛthivîm aramṇāt.*

[4]) *yáḥ pṛthivîṃ vyáthamānām ádṛṃhad yáḥ párvatān prákupitāṁ́ áramṇāt | yó antárikṣaṃ vimamé várīyo yó dyấm ástabhnāt sá janāsa índraḥ.*

[5]) *yó hatvấhim áriṇāt saptá síndhūn.*

[6]) *tváṃ hí ṣmā cyāváyann ácyutāny éko vṛtrấ cárasi jíghnamānaḥ | táva dyấvāpṛthivî́ párvatāsó 'nu vratấya nímiteva tasthuḥ.*

[7]) So für 2, 12, 2 schon L. v. Schroeder, Indiens Lit. und Cult., S. 142; Pischel, Ved. St. 1, 181; für 2, 17, 5 Pischel, ebenda, für 6, 30, 3 Geldner, Ved. St. 2, 180. In seiner Übersetzung nimmt Geldner sie nur für 2, 17, 5 und 6, 30, 3 an.

[8]) *prajāpater vā etaj jyeṣṭhaṃ tokaṃ yat parvatās te pakṣiṇa āsaṃs te parāpātam āsata yatra yatrākāmayantātha vā iyaṃ tarhi śithirāsīt teṣām indraḥ pakṣān acchinat tair imām adṛṃhad ye pakṣā āsaṃs te jīmūtā abhavaṃs tasmād ete sadadi parvatam upaplavante yonir hy eṣām eṣaḥ.*

Gott, der alles auf Erden und im Himmel bestimmt. In V. 5 heißt es: *índrajyeṣṭhān bṛhádbhyaḥ párvatebhyaḥ kṣáyāṁ ebhyaḥ suvasi pastyāvataḥ | yáthāyathā patáyanto viyemirá evaívá tasthuḥ savitaḥ savāya te.* Pischel faßte *patáyanto viyemiré* als „sie breiteten die Flügel aus, indem sie flogen" und wollte das auf die in dem ersten Pāda genannten Berge beziehen. Geldner hat sich Pischel angeschlossen; er übersetzt die Strophe: „(Du hast die Götter) mit Indra als Oberstem den hohen Bergen (zugewiesen), diesen weisest du die flußreichen Wohnsitze zu. So sehr sie auch im Fliegen (die Flügel) ausgebreitet haben, so standen sie doch auf deine Weisung still, o Savitṛ[1])."

Ich glaube, daß eine genauere Prüfung des Textes doch zu einer anderen Auffassung der Strophe führt. Daß *ví yam pakṣán* im Veda von Vögeln gebraucht wird und „die Flügel ausbreiten" heißt, hat Pischel gezeigt; aber ich sehe nicht ein, wie das beweist, daß das absolut gebrauchte *viyemiré* dieselbe Bedeutung hat. Meines Erachtens kann *patáyanto viyemiré* nur heißen: „sie haben sich fliegend ausgebreitet." Gänzlich verfehlt scheint mir Geldners Versuch zu sein, in die beiden Sätze der zweiten Hälfte der Strophe einen adversativen Sinn hineinzuinterpretieren. Im Gegenteil, die Verbindung durch *yáthāyathā* und *evaívá* betont doch deutlich die Gleichartigkeit des Verhaltens: wie sie sich — ein jeder in seiner Weise — ausgebreitet haben, so haben sie sich — ein jeder in seiner Weise — (auf den angewiesenen Platz) gestellt (und halten sich dort auf), und offenbar ist beides auf Savitṛs Anweisung erfolgt. Wenn man das mit der in der MS. erzählten Sage zusammenbringen will, muß man annehmen, daß die Sage nicht nur auf Savitṛ übertragen war, sondern auch inhaltlich abwich; von der Abschneidung der Flügel war hier jedenfalls nicht die Rede. Das legt doch die Frage nahe, ob sich die zweite Hälfte der Strophe überhaupt auf die Berge bezieht.

Im ersten Pāda wird gesagt, daß Savitṛ die, deren Oberster Indra ist, den hohen Bergen zuweist. *índrajyeṣṭha* ist in 7, 11, 5; 10, 66, 1;

---

[1]) Wie weit wir vielfach noch von einer einheitlichen Interpretation der vedischen Lieder entfernt sind, zeigt die Übersetzung, die Caland-Henry, L'Agniṣṭoma p. 356, von der Strophe geben und die sie als die einzige bezeichnen, die für *índrayjeṣṭhān* einen vernünftigen Sinn gibt: „De par ton incitation, tu maintiens aux hautes montagnes les demeures habitables qu'Indra leur avait assurées auparavant: toutes tant qu'elles sont, qui en volant déployaient leurs ailes, elles restent immobiles, o Savitar, [obéissant] à ton incitation."

10, 70, 4 Beiwort der Götter (*devắḥ*). Auch in 6, 51, 15; 8, 83, 9 *yūyáṃ hí ṣṭhá sudānava índrajyeṣṭhā abhídyavaḥ* liegt kein Grund vor, es auf die Maruts zu beziehen, wie Graßmann (Wtb.) und Bloomfield (Rep. I, p. 48, 297) es tun. Die Lieder, in denen die Strophe erscheint, sind an alle Götter gerichtet, und daß sich die Worte *yūyám hí ṣṭhá sudānavaḥ* in 1, 15, 2; 8, 7, 12 auf die Maruts beziehen, kann nichts beweisen. Die Strophe *índrajyeṣṭhā márudgaṇā dévāsaḥ pūṣarātayaḥ | víśve máma śrutā hávam* kommt zweimal in Liedern vor, die den Charakter eines Praügaśastra haben. In 2, 41, 15 gehört sie dem Tṛca an, das an die Allgötter gerichtet ist, in 1, 23, 8 dem Tṛca für die Maruts. Die Beziehung der Strophe und damit auch des *índrajyeṣṭhāḥ* auf die Allgötter scheint die ältere zu sein[1]). Auch AV. 7, 79, 2 geht *índrajyeṣṭhāḥ* auf die Götter. Nur in AV. 3, 19, 6 ist es Beiwort der Maruts[2]). Wir werden danach in den *índrajyeṣṭhāḥ* unserer Strophe die Götter im allgemeinen sehen müssen.

In dem zweiten Pāda: *kṣáyāṁ ebhyaḥ suvasi pastyā̀vataḥ* „du weisest ihnen die flutenreichen[3]) Wohnsitze an", hat das *ebhyaḥ* verschiedene Deutungen erfahren. Geldner meint, es könnte „den Ariern" oder „den Bergen" gemeint sein; Oldenberg entscheidet sich für die Berge. Die Beziehung auf die Arier oder auf die Menschen überhaupt scheint mir nicht gerechtfertigt; Geldner hat sich vielleicht durch Sāyaṇas Erklärung *ebhyaḥ yajamānebhyaḥ* beeinflussen lassen. Für die Berge beruft sich Oldenberg auf 3, 54, 20, wo diese das Beiwort *dhruvákṣemāsaḥ* erhalten. Ebenda werden sie *ílayā mádantaḥ* genannt, was auf ihren Reichtum an Wassern gehen wird, auf den auch sonst gelegentlich angespielt wird[4]). Allein es es ist doch nicht dasselbe, ob den Bergen selbst oder deren Sitzen Wasser zugeschrieben werden; eigentlich könnte der Satz, wenn man *ebhyaḥ* auf die Berge bezieht, nur besagen, daß Savitṛ die Berge ins Wasser versetzte, was natürlich unmöglich ist.

---

[1]) In 1, 23, 8 könnte *márudgaṇāh* allenfalls als Tatpuruṣa gefaßt werden, aber das Beiwort ist sonst im Veda überall Bahuvrīhi. Für den Dichter von 1, 23 sind übrigens, wie das Tṛca 10—12 zeigt, die Viśve devāḥ und die Maruts identisch. [2]) *devá índrajyeṣṭhā marúto yantu sénayā.*

[3]) Daß *pastyà̀vataḥ*, obwohl der Padapāṭha es als *pastyàvataḥ* auffaßt, das feminine *pastyà̀* enthält, scheint mir trotz Pischel, Ved. St. 2, 212 sicher. Daß man von „einen Ort habenden Wohnsitzen" im Sinne von „festen Wohnsitzen" sprechen könnte, will mir nicht einleuchten.

[4]) *párvatasya nabhanún* 5, 59, 7; *párvatā jīrádānavaḥ* 5, 54, 9; *yá́ te agne párvatasyeva dhárāsaścantī pīpáyad deva citrá́* 3, 57, 6; *girér iva prá rásā asya pinvire dátrāṇi purubhójasaḥ* 8, 49, 2.

Dazu kommt etwas anderes. Die Äußerung, daß Savitṛ die Götter den Bergen zuweist, stimmt nicht zu den vedischen Anschauungen. Die vedischen Götter sind in ihrer Gesamtheit gewiß nicht Bergbewohner; denn wenn auch ein Berg oder die Berge bisweilen unter den Stätten genannt werden, an denen sich die Aśvins, Indrāgnī, Sarasvatī aufhalten[1]), so sind doch nur einige Götter wie Indra, Viṣṇu, die Maruts und Soma enger mit den Bergen verbunden, so daß sie geradezu als Bergbewohner bezeichnet werden[2]). Der Satz *índrajyeṣṭhān bṛhádbhyaḥ párvatebhyaḥ* (*suvasi*) erfordert daher eine Ergänzung, und sie ist meiner Ansicht nach in dem folgenden Satze *kṣáyāṁ ebhyaḥ suvasi pastyāvataḥ* enthalten, wo *ebhyaḥ* sich auf die vorher genannten Götter bezieht: Savitṛ weist die Götter den Bergen zu; er weist den Göttern die flutenreichen Wohnsitze zu; mit andern Worten, er hat den einen die Berge, den andern die Wasser als Sitz angewiesen. Ähnlich wird in 2, 38, 8 von Savitṛs

---

[1]) Von den Aśvins 5, 76, 4 *á no divó bṛhatáḥ párvatād ádbhyó yātam*; 7,70,3 *yáni sthánany aśvinā dadháthe divó yahvíṣv óṣadhīṣu vikṣú | ní párvatasya mūrdháni sádantā*; von Indrāgnī 1, 108, 11 *yád indrāgnī diví ṣṭho yát pṛthivyáṃ yát párvateṣv óṣadhīsv apsú | átaḥ pári vṛṣaṇāv á hí yātám*; von Sarasvatī 5, 43, 11 *á no divó bṛhatáḥ párvatād á sárasvatī yajatá gantu yajñám*. In allen Fällen, dem Sinne nach auch in 7, 70, 3, werden die Götter gebeten herzukommen. Da die vedischen Götter sich frei im Weltall bewegen, wird Wert darauf gelegt, möglichst alle Aufenthaltsorte, die in Betracht kommen, aufzuzählen. Für die eigentliche Stätte des Gottes ergibt sich daraus nichts.

[2]) 8, 34, 13 wird Indra gebeten: *á yāhi párvatebhyaḥ samudrásyádhi viṣṭápaḥ*, „Komm von den Bergen, von der Höhe des Meeres her!" 6, 22, 2 erhält er aber auch das Beiwort *parvateṣṭhá*, und zwar als reines epitheton ornans. 10, 180, 2 wird er *mṛgó ná bhīmáḥ kucaró giriṣṭháḥ* genannt, „wie ein furchtbares wildes Tier herumstreifend, auf den Bergen wohnend". Dasselbe Beiwort erhält 1, 154, 2 Viṣṇu, der in 1, 154, 3 auch *girikṣít*, in 5, 87, 1 *girijá* heißt. Von Indra und Viṣṇu zusammen wird 1, 155, 1 gesagt: *yá sánuni párvatānām ádābhyā mahás tasthátuḥ*, „die beide als nicht zu Täuschende auf dem großen Rücken der Berge stehn". Die Maruts herrschen in den Bergen (8, 7, 1 *ví párvateṣu rājatha*); sie fahren über die Berge (8, 46, 18 *yé pātáyante ájmabhir girīṇáṃ snúbhir eṣām*; 8, 7, 14 *ádhīva yád girīṇáṃ yámaṃ śubhrā ácidhvam*), und unendlich häufig wird von ihrem ungestümen Wirken in den Bergen gesprochen (1, 19, 7; 1, 37, 7; 1, 39, 5; 1, 64, 11; 1, 166, 5; 3, 26, 4; 5, 52, 9; 5, 56, 4; 5, 60, 2. 3; 8, 7, 2. 4. 5. 34; 8, 20, 5). Sie heißen daher *parvatacyút* 5, 54, 1. 3 und *giriṣṭhá* 8, 94, 12. Soma hat seinen Sitz in den Bergen (9, 82, 3 *giríṣu kṣáyaṃ dadhe*; 5, 36, 2 *á te hánū ... śípre rúhat sómo ná párvatasya pṛṣṭhé*); Varuṇa hat ihn auf den Berg gesetzt (5, 85, 2 *sómam ádrau*), und er wird oft *giriṣṭhá* genannt (9, 18, 1; 62, 4; 85, 10; 95, 4; 98, 9), ein Beiwort, das auch auf seinen Saft übertragen wird (3, 48, 2; 5, 43, 4), denn den Soma haben die Männer, die Berge, die Wasser zusammen mit den Kühen süß gemacht (3, 35, 8 *imáṃ náraḥ párvatās túbhyam ápaḥ sám indra góbhir mádhumantam akran*).

Tätigkeit am Abend gesagt: „Nach ihrem Standort hat Savitṛ die Arten der Geschöpfe verteilt[1])." Ist aber meine Deutung der ersten Hälfte der Strophe richtig, so kann sich auch die zweite Hälfte nur auf die Götter beziehen. Sie kommen den Anweisungen Savitṛs nach. Fliegend — was hier vielleicht nur die Eile bezeichnen soll[2]) — begibt sich ein jeder nach dem ihm angewiesenen Standort und bleibt dort. So aufgefaßt, scheint mir die Strophe nicht nur einen in sich geschlossenen Sinn zu ergeben, sondern sich auch gedanklich direkt an den Schluß der vorausgehenden Strophe (4, 54, 4) anzuschließen: „Was der Schönfingerige auf der Weite der Erde und auf der Höhe des Himmels bestimmt, das wird bei ihm wahr[3])."

So wenig wie in 4, 54 kann ich in den oben S. 186f. angeführten Stellen eine Andeutung der Sage von den geflügelten Bergen finden. Nirgends ist von Flügeln oder vom Fliegen der Berge die Rede. Es bedarf aber auch zum Verständnis des Textes gar nicht der Heranziehung jener Sage. Daß man der Befestigung der Erde, der Stützung des Himmels, der Ausbreitung des Luftraums, der Entsendung der Flüsse die Befestigung der Berge anreihte, scheint mir ohne weiteres begreiflich. Man mußte um so eher darauf geführt werden, als die Berge im Vṛtramythus schon als die Behälter der Wasser eine so große Rolle spielen.

In 8, 3, 20 wird auch das Sichtbarwerden der Feuer, der Sonne und des Soma offenbar als eine Folge der Vernichtung des Vṛtra erwähnt: „Hervor kam glänzend das Feuer, hervor die Sonne, hervor Soma, der indrische Saft. Aus dem Luftraum bliesest du die große Schlange fort. Diese Mannestat hast du, Indra, getan[4])."

Indra wird in dem Kampfe mit Vṛtra durch den Somatrank gestärkt. Die weltordnende Tätigkeit und die Tötung des Vṛtra wird daher in 6, 72, 1—3 Indra-Soma zugeschrieben: „Indra-Soma, dies ist eure große Größe. Ihr habt die ersten großen (Taten) getan. Ihr habt die Sonne gefunden, ihr das Sonnenlicht. Alle Finsternisse

---

[1]) *sthaṣó jánmāni savitá vy ákaḥ.*

[2]) Wie in 2, 31, 1 von den Wettfahrenden: *prá yád váyo ná páptan. pat* wird aber auch sonst häufig von den Göttern und ihren Gespannen, die im Luftraum dahingehen, gebraucht; so von Indra 2, 16, 3; 10, 43, 8 (*patayat*), von den Maruts 1, 88, 1; 1, 168, 6; 5, 59, 7; 8, 46, 18 (*pātáyante*), ihren Rossen 8, 7, 35, von den Aśvins 1, 182, 5; 1, 183, 1; 5, 78, 1; 8, 10, 6; 8, 35, 7—9; 8, 73, 4, ihrem Wagen 1, 46, 3; 8, 5, 22, ihren Rossen 6, 63, 6, von den Rossen Sūryas 5, 29, 5, den Stieren Vāyus 1, 135, 9 (*patáyanti*).

[3]) *yát pṛthivyá várimann á svaṅgurír várṣman diváḥ suváti satyám asya tát.*

[4]) *nír agnáyo rurucur nír u sûryo níḥ sóma indriyó rásaḥ | nír antárikṣād adhamo mahám áhiṃ kṛṣé tád indra paúṃsyam.*

habt ihr besiegt und die Schmäher. Indra-Soma, ihr laßt die Morgenröte aufleuchten, ihr führt die Sonne mit ihrem Glanze herauf. Ihr habt den Himmel mit einer Stütze gestützt. Ihr habt die Mutter Erde ausgebreitet. Indra-Soma, ihr erschlagt die Schlange, die die Gewässer umstellt, den Vṛtra. Der Himmel erlaubte es euch. Ihr setztet die Fluten der Flüsse in Bewegung, ihr habt die vielen Meeresfluten[1]) aufgefüllt[2])."

Nun ist allerdings bisweilen, wie in 3, 30, 9; 1, 103, 2; 3, 34, 8; 6, 72, 1—3 die Verbindung der weltordnenden Tätigkeit Indras mit der Befreiung der Wasser nur lose, so daß es nicht sicher ist, ob der Dichter einen zeitlichen Zusammenhang zwischen ihnen annahm oder einfach verschiedene Großtaten Indras aneinanderreihte. Häufig wird Indra auch die Erschaffung der Sonne, der Morgenröte, die Ausbreitung der Erde, die Befestigung des Himmels und des Luftraums zugeschrieben, ohne daß irgendwie der Vṛtrakampf oder die Entsendung der Wasser daneben erwähnt würde:

8, 89, 7: „Du ließest die Sonne am Himmel aufsteigen[3])";

8, 98, 2: „Du ließest die Sonne erstrahlen[4])";

6, 21, 3: „Er hat die ausgebreitete Finsternis, in der man sich nicht zurechtfinden konnte, durch die Sonne so umgestaltet, daß man sich in ihr zurechtfinden kann[5])";

8, 12, 30: „Als du jene Sonne, das helle Licht am Himmel befestigtest, da erst haben sich alle Wesen dir gefügt[6])";

8, 76, 4: „Dieser (Indra), von dem in Begleitung der Maruts diese Sonne erobert ist[7])";

---

[1]) Geldner: „viele Meere", aber *samudrá* ist sonst nie Neutrum und von vielen Meeren wird sonst nicht gesprochen. *samudrā́ṇi* muß Adjektiv zu *árṇāṃsi* sein, vgl. oben S. 99.

[2]) *índrasomā máhi tád vām mahitvā́ṃ yuvám mahā́ni prathamā́ni cakrathuḥ | yuvā́ṃ sū́ryaṃ vividáthur yuvā́ṃ svàr víśvā támāṃsy ahataṃ nidáś ca || índrasomā vāsáyatha uṣā́sam út sū́ryaṃ nayatho jyótiṣā sahá | úpa dyā́ṃ skambháthu skámbhanenāprathatam pṛthivī́m mātáraṃ ví || índrasomāv áhim apáḥ pariṣṭhā́ṃ hathó vṛtrám ánu vāṃ dyaúr amanyata | prā́rṇāṃsy airayataṃ nadī́nām ā́ samudrā́ṇi paprathuḥ purū́ṇi.*

[3]) *ā́ sū́ryaṃ rohayo divī́.*

[4]) *tvā́ṃ sū́ryam arocayaḥ.*

[5]) *sá ít támo 'vayunā́ṃ tatanvát sū́ryeṇa vayúnavac cakāra.* [Über *vayúna* usw. vgl. jetzt Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda, Halle 1949, S. 13—25. Zu 6, 21, 3: S. 17.]

[6]) *yadā́ sū́ryam amúṃ divī́ śukrā́ṃ jyótir ádhārayaḥ | ā́d ít te víśvā bhúvanāni yemire.*

[7]) *ayā́ṃ ha yéna vā́ idā́ṃ svàr marútvatā jitā́m.* In den beiden vorhergehenden Strophen wird die Tötung Vṛtras erwähnt, aber mit V. 4 beginnt ein neuer Tṛca.

2, 21, 4: „Indra, der Opferwürdige, erzeugte die Morgenröten, die Sonne[1])“;

3, 44, 2. 3: „Strahlend ließest du die Morgenröte leuchten, strahlend ließest du die Sonne scheinen; Indra befestigte den Himmel, der den Goldenen nährt, die goldfarbige Erde[2])“;

3, 32, 8: „(Indra), der die Erde und diesen Himmel gefestigt, die Sonne, die Morgenröte erzeugt hat, der wundertätige[3])“;

8, 3, 6: „Indra breitete durch seine Macht, seine Stärke beide Welten aus; Indra ließ die Sonne leuchten[4])“;

8, 51, 8: „Als er jenen Himmel ausbreitend stützte, da erst ward der Erdbewohner geboren[5])“;

3, 49, 4 wird Indra genannt „der erstarkte (?), aufrecht stehende Träger des Himmels, des Luftraumes, der Erhalter der Nächte, der Erzeuger der Sonne[6])“.

Überall, wo von Indras weltordnendem Tun im allgemeinen gesprochen wird, bleibt die Beziehung auf den Vṛtramythus zweifelhaft, da, wie wir sehen werden, Indra die gleiche Tätigkeit auch nach der Öffnung der Valahöhle entfaltet. Die beiden Mythen tragen, wenn auch die hauptsächlichsten Kampfobjekte, hier das Wasser, dort die Kühe, verschieden sind, doch so ähnliche Züge, daß die Dichter sie gelegentlich durcheinander mengen. So wird in 2, 19, 2 der Vṛtrakampf geschildert. Auch die folgende Strophe (2, 19, 3) handelt noch von diesem, aber daran wird eine Bemerkung geknüpft, die sich nur auf den Valamythus beziehen kann: „Dieser gewaltige Indra, der Schlangentöter, trieb die Flut der Wasser zum Meere hin. Er erzeugte die Sonne, er fand die Kühe, er bewirkte durch den Schimmer der Tage, daß man sich zurechtfindet[7]).“ Allein, mag es sich nun um die Vṛtratötung oder die Öffnung des Vala handeln, ich bin überzeugt, daß Indras Weltordnung immer

---

[1]) *índraḥ suyajñá uṣásaḥ svàr janat.*

[2]) *haryánn uṣásam arcayaḥ sûryaṃ haryánn arocayaḥ ... dyắm índro háridhāyasam pṛthivíṃ hárivarpasam | ádhārayat.*

[3]) *dādhắra yáḥ pṛthivíṃ dyắm utémắṃ jajắna sûryam uṣásaṃ sudáṃsāḥ.*

[4]) *índro mahnắ ródasī paprathac cháva índraḥ sûryam arocayat.*

[5]) *yadéd ástambhīt pratháyann amúṃ dívam ắd íj janiṣṭa pắrthivaḥ.*

[6]) *dhartắ divó rájasas pṛṣṭá ūrdhváḥ ... kṣapắṃ vastắ janitắ sûryasya.*

[7]) *sá mắhina índro árṇo apắm praírayad ahihắcchā samudrám | ájanayat sûryaṃ vidád gắ aktúnắhnāṃ vayúnāni sādhat.* Auf der Vermischung der beiden Mythen beruht es auch, wenn in 2, 23, 18 die Wasserbefreiung Bṛhaspati im Bunde mit Indra zugeschrieben wird.

als das letzte Ergebnis eines Dämonenkampfes angesehen wurde. Das entspricht dem Charakter des Gottes, der ganz auf kriegerische Taten eingestellt ist; gelegentlich, in 8, 76, 4, wird ja auch ohne Bezugnahme auf den Vṛtra- oder Valakampf von einer Eroberung der Sonne gesprochen[1]).

Hillebrandt will, seiner Auffassung vom Vṛtrakampfe entsprechend, die Stellen, die von dem Aufleuchten der Sonne oder der Morgenröte handeln, auf die Wiedergewinnung der Sonne am Ende des Winters beziehen. Er beruft sich dafür (S. 182f.) auf Äußerungen, die zum Teil auf die Vṛtrasage, zum Teil auf die Valaöffnung gehen, zum Teil auch allgemein gehalten sind. Man wird gut tun, sich auf die Stellen zu beschränken, in denen von Indras Tätigkeit in Verbindung mit dem Vṛtrakampfe die Rede ist. Mit Hillebrandts Deutung ließen sich Aussprüche wie *sū́ryaṃ divy árohayo dṛśé* 1, 51, 4, *yáḥ sū́ryaṃ yá uṣ́ásaṃ jajā́na* 2, 12, 7, *sākáṃ sū́ryaṃ janáyan dyā́m uṣ́ásam* 6, 30, 5, *sū́ryaṃ janáyan dyā́m uṣ́ásam* 1, 32, 4, *jáyā svàḥ* 8, 89, 4 an und für sich wohl vereinigen, wenn auch die Erzeugung des Himmels schon ein etwas auffälliger Ausdruck sein würde. Noch weniger scheint mir für Hillebrandts Deutung 1, 52, 8 zu passen, wo es heißt, daß Indra die Sonne am Himmel befestigte[2]). Und gänzlich unvereinbar sind damit doch die Stellen, in denen von der Ausbreitung oder Befestigung von Himmel und Erde in Verbindung mit dem Vṛtrakampfe die Rede ist.

Überblicken wir das gesamte Material, so scheint es mir klar zu sein, daß für die vedischen Dichter — und nur darum kann es sich zunächst handeln — der Vṛtrakampf eine Art Schöpfungsmythus ist, bei dem man nicht fragen darf, was vorher war. Die Urschlange hat die ganze Welt umschlungen. Alles ist in Dunkel gehüllt[3]). Die Wasser sind in dem Felsen, auf dem das Ungeheuer liegt, oder den es verschluckt hat, eingeschlossen. Indra erschlägt die Schlange und spaltet den Felsen. Die Wasser stürzen heraus und ergießen sich als die irdischen Ströme in das Meer. Damit beginnt für die Menschheit das Leben auf der Erde[4]). Indra breitet aber auch die

---

[1]) Ebenso immer wieder in den Stellen, die sich auf die Öffnung des Vala beziehen.

[2]) *ádhārayo divy á sū́ryaṃ dṛśé.*

[3]) 5, 32, 6 heißt es, daß Indra erschlug *asūryé támasi vāvṛdhānám*, „den in sonnenloser Finsternis großgewordenen", wo die Beziehung auf Vṛtra allerdings nicht sicher ist.

[4]) Darum wird immer wieder betont, daß Indra die Wasser für Manu befreite: 4, 28, 1 *tvā́ yujā́ táva tát soma sakhyá índro apó mánave sasrútaḥ*

nun von der Schlange befreite Erde aus, stemmt den Himmel nach oben und befestigt die aus der Einschließung gelösten Himmelslichter, die Sonne und die Morgenröte, am Firmament.

Es ist möglich — mehr möchte ich nicht behaupten —, daß der Vṛtramythus ursprünglich nur von der Einschließung der Wasser handelte und daß daher diese immer im Vordergrund steht. Sicherlich aber dachte man sich alle Wasser, nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen, als von Vṛtra eingeschlossen. Darauf weist in 6, 72, 3 die Bemerkung, daß der Himmel es Indra-Soma erlaubte, die Schlange, die die Wasser umstellt hatte, zu töten[1]). Ein deutlicher Hinweis darauf findet sich auch 10, 124, 9, wo die Wasser, in deren Gesellschaft sich Indra nach ihrer Befreiung aus Vṛtra wie ein Schwan bewegt, die „himmlischen" genannt werden[2]). Die Einschließung der himmlischen Wasser mußte aber folgerichtig zu der Einschließung von Sonne und Morgenröte führen; denn die himmlischen Lichter ziehen, wie wir später sehen werden, nach altindischer Anschauung in den himmlischen Wassern ihre Bahn. Es ist daher wohl möglich, daß der Dichter in 8, 40, 8

---

kaḥ | áhann áhim áriṇāt saptá síndhūn ápāvṛṇod ápihiteva khấni, „Mit dir als Verbündetem, in deiner Genossenschaft, Soma, machte Indra die Wasser für Manu zusammenströmen. Er tötete die Schlange, er ließ die sieben Ströme rinnen, er deckte (sie) auf wie zugedeckte Brunnen"; 5, 31, 6 *śáktīvo yád vibhárā ródasī ubhé jáyann apó mánave dấnucitrāḥ*; 1, 52, 8 *jaghanvấṁ u háribhiḥ saṃbhṛtakratav índra vṛtrám mánuṣe gātuyánn apáḥ* (vgl. S. 183); 1, 165, 8 *vádhīṃ vṛtrám maruta indriyéṇa svéna bhấmena taviṣó babhūvấn | ahám etấ mánave viśváścandrāḥ sugấ apáś cakara vájrabāhuḥ*, „Ich, ihr Maruts, tötete den Vṛtra durch (meine) Indrakraft, durch den eigenen Grimm stark geworden. Ich machte diese allschimmernden Wasser mit dem Vajra im Arm einen guten Weg findend für Manu"; 10, 49, 9 *ahám árṇāṃsi ví tirāmi sukrátur yudhấ vidam mánave gātúm iṣṭáye* (vgl. S. 133). In 10, 104, 8 werden neben Manus noch die Götter genannt, denen natürlich die Befreiung der Wasser ebenfalls zugute kommt: *navatíṃ srotyấ náva ca srávantīr devébhyo gātúm mánuṣe ca vindaḥ* (vgl. S. 132ff.). Geldner will, wie er unter 1, 165, 8 bemerkt, in allen diesen Stellen (außer 1, 52, 8) eine Reminiszenz an die Einwanderung der arischen Stämme in das östliche Panjab finden. Ich vermag nichts davon zu erkennen. In 4, 28, 1 spricht nichts für Geldners Auffassung; in 5, 31, 6 wird sie durch den Textzusammenhang geradezu ausgeschlossen. In 1, 165, 8 kann das *sugấ apáś cakara* doch nichts anderes bedeuten als das *gātuyánn apáḥ* in 1, 52, 8; der Sinn kann also nicht sein, daß Indra die Wasser für Manu „wegsam" machte. Von *gātuyán*, *sugáḥ* ist dem Sinne nach aber auch das *gātú* in 10, 49, 9 und 10, 104, 8 nicht zu trennen; im einzelnen habe ich meine Übersetzung der Strophen schon oben S. 132ff. begründet.

[1]) S. oben S. 192.

[2]) *bībhatsúnāṃ sayújaṃ haṃsám āhur apấṃ divyánāṃ sakhyé cárantam | anuṣṭúbham ánu carcūryámāṇam índraṃ ní cikyuḥ kaváyo manīṣấ.*

an die himmlischen Flüsse gedacht hat, wenn er die *síndhavaḥ* mit Sonne und Mond zusammenstellt und ihre Befreiung Indra-Agni zuschreibt, was sonst nie geschieht: „Die beiden weißen, die unterhalb des Himmels alle Tage aufgehen — auf Indra-Agnis Geheiß gehen die fließenden Ströme, die sie aus den Banden befreiten[1])." Wahrscheinlich verdanken auch Agni und Soma es ihrem Aufenthalt in den himmlischen Wassern, daß sie in 8, 3, 20 zusammen mit der Sonne als durch die Vernichtung Vṛtras befreit hingestellt werden[2]).

4. Die spätere Erklärung Vṛtras als Wolke und die angeblichen Reste eines ursprünglichen Gewittermythus

Nun stimmt allerdings die eben vorgetragene Erklärung des Vṛtrakampfes nicht mit der Auffassung der späteren einheimischen Veda-Erklärer überein. Für sie ist Vṛtra die Wolke, die Indra zu regnen zwingt. Schon im Naighaṇṭuka (1, 10) werden *parvata*, *giri*, *ahi*, *vṛtra* unter den Bezeichnungen für Wolke (*meghanāmāni*) aufgeführt und demgemäß *vṛtrá* und *áhi* in 1, 32, 10. 11 in Nir. 2, 16f. als Wolke erklärt. Im PW. werden für *vṛtrá* in der Bedeutung „Gewitterwolke" auch zwei Stellen aus dem AV. angeführt. AV. 4, 10, 5 wird das Perl-Amulett „das aus dem Meer hervorgegangene Juwel, die aus Vṛtra hervorgegangene Sonne" genannt[3]). Hier hindert aber schließlich nichts, in Vṛtra die Schlange zu sehen, aus der nach der alten Sage die Sonne befreit wurde. Anders liegt die Sache in AV. 3, 21, 1: „Die Feuer, die in den Wassern, die in Vṛtra, die im Menschen, die in den Steinen sind, (das Feuer), das in die Pflanzen, das in die Bäume eingegangen ist, diesen Feuern soll diese Opfergabe gehören[4])." Hier scheint *vṛtrá* in der Tat für die Wolke zu stehen; denn hier handelt es sich doch

---

[1]) *yā́ nú śvetā́v avó divá uccárāta úpa dyúbhiḥ | indrāgnyór ánu vratám úhānā yanti síndhavo yā́nt sīm bandhā́d ámuncatām.*

[2]) Auch in der späteren Fassung der Vṛtrasage, die TS. 2, 5, 2, 2f. erzählt wird, finden wir Agni und Soma im Innern Vṛtras: *sá sambhávann agnī́ṣómāv abhí samabhavat*, „sich entwickelnd, schloß er Agni-Soma in sich ein". ŚBr. 1, 6, 3, 8 werden als Eingeschlossene außer Agni-Soma auch noch Abstrakta genannt: *so 'gnīṣomāv evābhisaṃbabhūva sarvā vidyāḥ sarvaṃ yaśaḥ sarvam annādyaṃ sarvāṃ śrīm.*— Geldner hat darauf seine Erklärung von 10, 124 basiert, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.

[3]) *samudrā́j jātó maṇír vṛtrā́j jātó divākaráḥ.*

[4]) *yé agnáyo apsv àntár yé vṛtré yé púruṣe yé áśmasu | yá āvivéśóṣadhīr yó vanaspátīṃs tébhyo agníbhyo hutám astv etát.*

um dauernde Aufenthaltsorte der verschiedenen Feuer, und das der Wolke entstammende Feuer des Blitzes kann in der Liste kaum fehlen.

Oldenberg, der geneigt ist, den vedischen Vṛtramythus als eine Umbildung eines ursprünglichen vorvedischen Gewittermythus zu betrachten, hält es für möglich, daß sich Reste dieser alten auf Gewitter und Regenströme zielenden Auffassung auch im Ṛgveda noch erhalten haben. Was sich dafür anführen läßt, ist aber herzlich wenig und unsicher. Zweimal wird, nicht in Verbindung mit dem Vṛtrakampf, sondern allgemein, gesagt, daß alles bebt, wenn Indra donnert:

10, 92, 8: *índrād á káś cid bhayate távīyasaḥ | bhīmásya vṛṣṇo jaṭhárād abhiśváso divédive sáhuri stann ábādhitaḥ*;

1, 80, 14: *abhiṣṭané te adrivo yát sthá jágac ca rejate.*

Es ist nicht einmal sicher, ob *abhiṣṭaná* und *stan* von dem Donner des Gewitters zu verstehen ist, da *stan* auch von dem Getöse Agnis[1]), der Trommel[2]) usw. gebraucht wird. Es wird offenbar nur im allgemeinen der tobende Gott geschildert wie in 4, 17, 2; 4, 22, 3. 4; 8, 70, 4. Auch in 10, 44, 8 wird von dem Donnern des Himmels in Verbindung mit Indra gesprochen, aber in einem Zusammenhang, der jeden Gedanken an ein eigentliches Gewitter ausschließt: „Die bebenden Berge und Ebenen befestigte er. Der Himmel brüllte; er brachte die Lufträume in Aufregung. Die zusammenhängenden Dhiṣaṇās stemmt er auseinander. Nachdem er von dem kräftigen (Soma) getrunken, trägt er im Rausche Lieder vor[3])."

In 2, 13, 7 wird Indra gepriesen, daß er die Pflanzen, die Flüsse auf der Erde befestigt, die unvergleichlichen Geschosse des Himmels, die Blitze, ebenso wie die Seebecken erzeugt hat[4]). Die Äußerung reiht sich den oben angeführten Stellen, die von der weltordnenden Tätigkeit Indras handeln, an, ohne daß damit gesagt wäre, daß er selbst als Gott des Gewitters die Blitze schleuderte[5]).

---

[1]) 1, 58, 2; 1, 140, 5; 4, 10, 4.

[2]) 6, 47, 30; AV. 5, 20, 1; 2.

[3]) *girír ájrān réjamānāṁ adhārayad dyaúḥ krandad antárikṣāṇi kopayat | samīcīné dhiṣáṇe ví ṣkabhāyati vṛṣṇaḥ pītvá máda ukthấni śaṃsati.*

[4]) *yáḥ puṣpínīś ca prasvàś ca ..... vy àvánīr ádhārayaḥ | yáś cāsamā ájáno didyúto divá urúr ūrvấṁ abhítaḥ sấsy ukthyàḥ.*

[5]) Siehe die Zusammenstellungen bei Bergaigne II 184, Anm. 2; Oldenberg, Rel. d. Veda[4], S. 144; Hillebrandt II[2] 176, Anm. 1. Anders Hopkins, JAOS 1895, p. CCXXXVIff. Einige der Stellen, die ich anders auffasse, sind schon oben besprochen.

In 8, 6, 1 wird Indra wegen seiner Größe und Kraft mit Parjanya, dem Regengott, verglichen[1]). Daß Indra selbst ein Regengott sei, wird man daraus nicht schließen dürfen. In 8, 4, 10 wird von Indra gesagt: *ṛ́ṣyo ná tṛ́ṣyann avapā́nam ā́ gahi píbā sómaṃ vā́śā́m ánu | niméghamāno maghavan divédiva ójiṣṭhaṃ dadhiṣe sáhaḥ.* Geldner übersetzt: „Wie ein dürstender Antilopenbock zur Tränke so komme her! Trinke nach Wunsch den Soma; ihn Tag für Tag herabharnend hast du dir die stärkste Kraft angelegt." Ich bezweifle sehr, daß das richtig ist. Daß der Soma als Regen wieder auf die Erde herabkommt, ist richtig; allein das geschieht doch nicht Tag für Tag, und warum sollte der Dichter annehmen, daß Indra sich gerade besonders starke Kraft zulegte, während er das ihm von Geldner zugetraute Geschäft verrichtet? Dazu kommt, daß *mih* „harnen" sonst nur im Aktiv gebraucht wird[2]), außer in *niméghamāna* hier und in 2, 34, 13[3]) niemals ein *gh* anstatt *h* zeigt und niemals mit *ní* verbunden wird. Ich möchte daher *niméghamānaḥ*, ähnlich wie Graßmann, im Sinne von „in sich hineinträufeln" nehmen: „Indem du, Gabenreicher, Tag für Tag (den Soma) in dich hineingießt, hast du dir die stärkste Kraft zugelegt." Daß Indra sich im Soma Kraft antrinkt, ist eine gewöhnliche Vorstellung[4]); auch in V. 4 desselben Liedes (8, 4, 4) heißt es: „Nachdem du den Soma geraubt, trankst du den in den Camūs gepreßten. Dadurch hast du dir die höchste Kraft zugelegt[5])."

Als Regenspender tritt Indra in der Tat in 4, 26, 2 auf: „Ich gab die Erde dem Arier, ich den Regen dem verehrenden Sterblichen. Ich leitete die brüllenden Wasser, meinem Willen folgten die Götter[6])." Ich glaube, daß hier nicht ohne Grund die Gabe des Regens mit der Leitung der Wasser, d.h. der Entsendung der irdischen Flüsse[7]), zusammengestellt ist. Wie schon vorhin bemerkt, hat Indra im Vṛtrakampf nicht nur die irdischen, sondern

---

[1]) *mahā́ṁ índro yá ójasā parjányo vṛṣṭimā́ṁ iva | stómair vatsásya vāvṛdhe*; ebenso in 8, 12, 6 *yó no devā́ḥ parāvátaḥ sakhitvanā́ya māmahé | divó ná vṛṣṭím prathā́yan vavā́kṣitha.*

[2]) *mehate* erscheint, wie im PW bemerkt wird, erst im epischen und klassischen Sanskrit aus metrischen Rücksichten.

[3]) Von den Maruts: *niméghamānā́ átyena pā́jasā suścandrā́ṃ várṇaṃ dadhire supéśasam.* Daß die Maruts ihre leuchtende schöne Farbe annehmen, während sie „in Roßgestalt herabharnen" (Geldner), möchte ich bezweifeln.

[4]) Bergaigne II 250.

[5]) *āmúṣyā sómam apibaś camū́ sutáṃ jyéṣṭhaṃ tád dadhiṣe sáhaḥ.*

[6]) *ahám bhū́mim adadām ā́ryāyāhā́ṃ vṛṣṭíṃ dāśúṣe mártyāya | ahám apó anayam vāvaśānā́ máma devā́so ánu kétam āyan.*

[7]) S. oben S. 176 f.

auch die himmlischen Wasser befreit und damit dem Arier den Regen geschenkt, der aus den himmlischen Fluten stammt.

Auf den Gewitterregen werden sich auch die „mit den Maruts versehenen" Wasser beziehen, um deren Entsendung nach der Vernichtung Vṛtras Indra in 1, 80, 4 gebeten wird: „Von der Erde hast du, Indra, den Vṛtra fortgeschlagen, vom Himmel. Sende herab diese mit den Maruts versehenen lebensreichen Wasser[1])!" Mir scheint auch hier in der Bemerkung, daß Indra den Vṛtra nicht nur von der Erde, sondern auch vom Himmel vertrieben hat, ein Hinweis darauf zu liegen, daß in dem Vṛtrakampf auch die himmlischen Wasser befreit wurden. Aus diesen sollen jetzt die Regengüsse strömen[2]).

Die bisher angeführten Stellen enthalten nichts, was sich für die Deutung des Vṛtrakampfes als eines Gewittermythus verwerten ließe. Soviel ich sehe, findet sich nur in 5, 32, 2 ein Ausdruck, aus dem man auf einen meteorologischen Ursprung des Mythus schließen könnte. Die Strophe lautet: *tvám útsāṁ ṛtúbhir badbadhānáṁ áraṃha údhaḥ párvatasya vajrin | áhiṃ cid ugra práyutaṃ śáyānaṃ jaghanvāṁ indra táviṣīm adhatthāḥ*. Geldner übersetzt: „Du ließest die von ihren Zeiten geplagten Quellen, das Euter des Berges laufen, du Keulenträger. Als du Gewaltiger sogar den Drachen erlegtest, der nachlässig dalag, da hattest du Indra deine Stärke angelegt." Der Ausdruck *ṛtúbhiḥ* soll doppelsinnig gebraucht sein: die Zeit der Gewässer, wo sie anzuschwellen pflegen, und die menses. Nun werden allerdings die Flüsse schon im ṚV. als Frauen gedacht[3]), und die Regenzeit gilt später als die Zeit ihrer menses; Geldner verweist dafür auf Karmapradīpa 1, 10, 5, wo in dem Kommentar weitere Belege gegeben werden. Ich glaube aber nicht, daß hier eine Anspielung auf die Katamenien vorliegt. Hätte der Dichter sie beabsichtigt, so würde er die Bedrängnis durch die *ṛtú* doch nicht auf das maskuline *útsān* bezogen haben, wodurch der Gedanke an die Frauen ganz in die Ferne gerückt wird. Auch können die Worte *ṛtúbhir badbadhānán* kaum in dem Geldnerschen Sinne mit-

---

[1]) *nír indra bhūmyā ádhi vṛtráṃ jaghantha nír diváḥ | sṛjā́ marútvatīr áva jīvádhanyā imā́ apáḥ.*

[2]) Dunkel bleibt vorläufig der Ausdruck *svávṛṣṭi*, der im Zusammenhang mit Indra in 1, 52, 5. 14 gebraucht ist. Damit hängt vielleicht auch die *vṛṣṭír yūthyà svā́* in 10, 23, 4 zusammen. Geldner will *svávṛṣṭi* als „Eigengröße" (zu *varṣmán*, *várṣiṣṭha* usw.) fassen und die *vṛṣṭí* in der andern Stelle als die Somatropfen verstehen, die beim Trinken in Indras Bart fließen.

[3]) 10, 124, 7; 5, 30, 5.

einander verbunden werden; *badbadhānáṅ* kann doch nur auf die Einengung der Wasser gehen wie in V. 1: *ádardar útsam ásṛjo ví khā́ni tvám arṇavā́n badbadhānā́ṁ aramṇā́ḥ*, „Du erbohrtest den Brunnen, du entsandtest die Quellen[1]). Du brachtest die eingeengten Fluten zur Ruhe“[2]). Die erste Hälfte von 5, 32, 2 ist daher meines Erachtens zu übersetzen: „Du ließest die Brunnen, die zu bestimmten Zeiten eingeengt waren, das Euter des Berges laufen, du Vajraträger“, und der Ausdruck *ṛtúbhir* läßt sich nur von einer bestimmten Zeit des Jahres verstehen. Es ist auffällig, daß sich Hillebrandt diese Stelle entgehen ließ[3]); zur Stütze seiner Theorie könnte sie allerdings nur benutzt werden, wenn diese durch anderes Material schon bewiesen wäre. Nach Sāyaṇa bedeutet *ṛtúbhiḥ* „in der Regenzeit[4])“, und es scheint, daß sich der Dichter in der Tat unter dem Vṛtrakampfe die Befreiung der himmlischen Wasser vorstellt, die sich zu Beginn der Regenzeit in ihrem himmlischen Reservoir eingeengt fühlen. Dafür läßt sich auch geltend machen, daß er in V. 1 nicht von Flüssen, sondern von *dhárāḥ* spricht, die Indra entsandte[5]). Das Wort bezeichnet in 5, 83, 6[6]) und 2, 34, 1[7]) die Regengüsse; in 2, 7, 3[8]) und 3, 57, 6[9]) wird es allerdings auch von irdischen Flüssen gebraucht, kommt aber sonst in den Schilderungen des Vṛtrakampfes niemals vor. Anderseits wird die Beziehung von 5, 32, 1—2 auf den Vṛtramythus durch die Erwähnung des *párvata* und des *áhi* gesichert[10]), wenn auch der Dämon hier nicht als Vṛtra, sondern als Dānava bezeichnet wird. Auch in 2, 11, 10 ist mit dem Dānava offenbar Vṛtra gemeint, der sonst, ebenso wie seine Mutter (1, 32, 9), auch *dā́nu* genannt wird[11]).

Wenn ich aber auch zugebe, daß in 5, 32 aller Wahrscheinlichkeit nach der Vṛtrakampf als die Befreiung der himmlischen Wasser

---

[1]) Geldner: „du ließest die Kanäle strömen“; vgl. S. 187 Anm. 1.

[2]) Die Beruhigung der Fluten scheint darin zu bestehen, daß Indra sie als irdische Ströme ruhig in dem von ihm gewiesenen Bette hinströmen ließ; vgl. 1, 52, 2 *yád vṛtrám ávadhīn nadīvṛtam ubjánn árṇāṃsi*; 4, 19, 5 *átarpayo visṛ́ta ubjá ūrmín*.

[3]) Auch Oldenberg erwähnt sie nicht.

[4]) *ṛtubhir ṛtuṣu vṛṣṭikāleṣu*.

[5]) *mahā́ntam indra párvataṃ ví yád váḥ sṛjó ví dhā́rā áva dānavā́ṃ han*. Auch in den folgenden Strophen ist nirgends von der Entsendung der Flüsse die Rede.

[6]) *vṛ́ṣṇo ásvasya dhā́rāḥ*. [7]) *dhārāvarā́ marútaḥ*.

[8]) *dhā́rā udanyà̀ iva | áti gāhemahi dvíṣaḥ*. [9]) *párvatasya dhā́rā*.

[10]) In V. 4 handelt es sich um den Kampf gegen Śuṣṇa. Wer in V. 3, 5—8 der besiegte Dämon ist, ist schwer zu entscheiden.

[11]) 4, 30, 7; *áhiṃ ... dā́nuṃ śáyānam* 2, 12, 11.

im Beginn der Regenzeit gedacht ist, so glaube ich doch nicht, daß wir darin einen Rest uralter vorvedischer Vorstellungen erblicken dürfen; es wird sich umgekehrt um das erste Anzeichen einer Umbildung des ṛgvedischen Mythus handeln, die sich allmählich, wie die Erklärungen des Naighaṇṭuka beweisen, durchsetzte. Mir scheint, daß wir gerade dem Dichter dieses Liedes solche Abweichungen von dem Gewöhnlichen zutrauen dürfen. Auch was er in V. 3—8 von Dämonen, sei es von Vṛtra, sei es von anderen, zu sagen weiß, entspricht nicht dem Üblichen. Alles ist ziemlich allgemein gehalten und verrät nicht gerade eine genaue Kenntnis der Sage. Im Grunde wird immer nur gesagt, daß Indra den Dämon tötete, wobei deutlich das Streben zutage tritt, den Ausdruck zu wechseln[1]). Für die Frage, die uns hier beschäftigt, scheint es mir nicht unwichtig zu sein, daß es in V. 8 von dem fußlosen Atra heißt, daß er da lag, die Flut, die Süßigkeit trinkend[2]). Ob mit dem Atra Vṛtra selbst oder ein ihm ähnlicher Dämon gemeint ist, läßt sich kaum entscheiden; jedenfalls aber stellte sich der Dichter diesen Atra wiederum als eine die himmlischen Wasser verschlingende, also den Regen hemmende Schlange vor, wie wir das nach V. 2 für Vṛtra annehmen müssen[3]).

---

[1]) *ní jaghāna* 4, *jaghāna* 6, *támasi harmyé dhāḥ* 5, *víśvasya jantór adhamáṃ cakāra* 7, *ní duryoṇá āvṛṇak* 8.

[2]) *árṇam madhupáṃ śáyānam . . . apádam atrám.*

[3]) Als ein die himmlischen Wasser trinkender Dämon ist in V. 4 auch Śuṣṇa hingestellt, wenn man *eṣāṃ svadháyā mádantam* mit Geldner übersetzen will: „der in ihrem (der Götter) Lebenselement (den Wassern) schwelgte".

VI

SOMA

Wir haben gesehen, daß nach vedischer Anschauung hinter dem sichtbaren Himmel einerseits ein Meer, anderseits aber auch ein siebenfacher Strom vorhanden ist, und es fragt sich, ob wir das Verhältnis der beiden zueinander und ihre örtliche Verteilung näher bestimmen können. Ich glaube, daß uns den besten Aufschluß darüber eine Untersuchung über die Beziehungen Somas zu den Wassern geben kann.

1. Der irdische und der himmlische Soma

Unzweifelhaft ist in den Liedern des neunten Buches der Soma am häufigsten der Saft, der aus der irdischen Pflanze gepreßt wird. Allein damit ist das Wesen des Soma nicht erschöpft. Der Soma ist in diesen Liedern auch etwas, was im Himmel ist, mag es an der einen Stelle mehr als Substanz, an der anderen mehr als Gottheit gefaßt sein.

Soma trägt Manneskräfte in den Sitzen des großen Himmels[1]); aus der Tiefe des großen Himmels haben sie ihn herausgemolken[2]); sie melken ihn aus den Himmeln[3]); dreimal sieben Kühe melken aus sich für ihn den wahren Zusatz im uralten Himmel (*pūrvyé vyòmani*)[4]). Vielleicht ist *pūrvyé vyòmani* hier dasselbe wie *paramé vyòmani*, wie im SV. tatsächlich gelesen wird[5]). Jedenfalls wird Soma der Aufenthalt im höchsten Himmel in 9, 86, 15 zu-

---

[1]) 9, 48, 1: *táṃ tvā nṛmṇáni bíbhrataṃ sadhástheṣu mahó diváḥ.*

[2]) 9, 110, 8: *mahó gāhā́d divá ā́ nír adhukṣata.*

[3]) 9, 108, 11: *etám u tyáṃ madacyútaṃ sahásradhāraṃ vṛṣabháṃ dívo duhuḥ*; ich stimme Oldenberg zu, der *dívaḥ* als Akk. Pl. faßt. Geldner verbindet *vṛṣabháṃ dívaḥ* „den Bullen des Himmels". [„Gen. Sg. mit ungewöhnlichem Akzent"].

[4]) 9, 70, 1: *tríṃr asmai saptá dhenávo duduhre satyā́ṃ āśíram pūrvyé vyòmani.*

[5]) Geldner vergleicht *prathamé vyòmani* 8, 13, 2.

geschrieben[1]): „Was seine Stätte im höchsten Himmel ist, von da geht er zu allen Treffpunkten(?)[2])." Meines Erachtens muß auch der Ausdruck *yátrāmṛ́tāsa áśate* in 9, 15, 2 vom Himmel als der Stätte Somas [verstanden werden[3]) . . . . . .

Diese Vorstellung von dem himmlischen Soma ist übrigens keineswegs auf das neunte Buch beschränkt. Auch 3, 40, 5 werden die für Indra bestimmten *índavaḥ dyukṣ́āsaḥ* genannt. *nṛcákṣas* heißt der Soma auch 1, 91, 2; 8, 48, 9; 8, 48, 15. 4, 15, 6 wird von Agni gesagt, daß sie ihn putzen „wie das rötliche Kind des Himmels[4])", womit nur Soma gemeint sein kann. 6, 44, 23 heißt es[5]): „Dieser (Soma) machte die Morgenröten mit einem guten Gatten versehen, dieser legte das Licht in die Sonne, dieser fand im Himmel in den dritten Lichträumen das dreifache (darin) verborgene Amṛta[6])."

⟨Himmlischer und irdischer Soma sind nun aber identisch; es ist derselbe[7])⟩ (Soma, der im Himmel ist und der hier auf Erden zu finden ist:

9, 38, 5: Es ist derselbe berauschende Saft, der herabschaut, des Himmels Kind, der als Tropfen die Wolle betrat[8])");

9, 39, 4: „Dieser ist der, der vom Himmel schnell dahingehend auf der Seihe in der Welle des Stromes nach allen Seiten floß[9])";

---

[1]) *padáṃ yád asya paramé vyòmany áto víśvā abhí sáṃ yāti saṃyátaḥ.*

[2]) Geldner: „Stufenfolgen".

[3]) [Die Seiten 3—11 des MS. sind verloren. Auf drei Rückseiten und einem Blatt der Materialien ist ein größeres zusammenhängendes Stück einer alten Fassung erhalten, das am Schlusse in den Text von Seite 12 einmündet. Der Anfang dieses Stückes enthält jedoch Ausführungen über Soma und Sonne, die im endgültigen MS. an viel spätere Stelle versetzt sind. Auch die dann folgenden Absätze sind unzweifelhaft später noch stark umgearbeitet und erweitert worden (von einem Stück liegt auf einer weiteren Rückseite eine neuere, im Folgenden mit berücksichtigte Fassung vor); es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß ihr Gedankengang dem des verlorenen MS.-Teils entspricht, so daß sie zur behelfsmäßigen Überbrückung der Lücke dienen können. Die so ergänzte Partie ist in [ ] eingeschlossen; innerhalb ihrer sind in ( ) eingeschlossen Sätze, die im MS. durchgestrichen sind, was bedeuten dürfte, daß die in ihnen behandelten Stellen bei der Umarbeitung an einen anderen Platz verwiesen wurden.]

[4]) *aruṣáṃ ná diváḥ śíśum.*

[5]) [Im MS. steht nur (auf besonderer Zeile): „6, 44, 23 usw.".]

[6]) *ayám akṛṇod uṣ́ásaḥ supátnīr ayáṃ sū́rye adadhāj jyótir antáḥ | ayáṃ tridhā́tu diví rocanéṣu tritéṣu vindad amṛ́taṃ nígūḷham.*

[7]) [⟨ ⟩ vom Herausgeber ergänzt; mit durchstrichenem „Soma, der . . ." beginnt das oben Anm. 3 erwähnte Blatt der neueren Fassung.]

[8]) *eṣá syá mádyo rásó 'va caṣṭe diváḥ śíśuḥ | yá índur vā́ram áviśat.* [Vgl. unten S. 257.]

[9]) *ayáṃ sá yó divás pári raghuyā́mā pavítra á́ | síndhor ūrmā́ vy ákṣarat.*

9, 68, 9: „Dieser regt vom Himmel her den ganzen Raum auf; sich läuternd setzt Soma sich in die Gefäße[1])“;

9, 84, 4: „Der Tropfen regt das Meer durch Winde auf; er setzt sich in Indras Bauch, in die Gefäße[2]).“

(9, 61, 10: „In der Höhe war die Geburt deines Saftes. Im Himmel befindlich, hat er auf Erden mächtigen Schutz, großen Ruhm angenommen[3]).“) Er ist daher ein großer Herrscher, der über Himmel und Erde gebietet, 9, 100, 9: „Du, o Großmächtiger, hast dich über Himmel und Erde erhoben[4]).“ Er wird daher gebeten, vom Himmel und von der Erde her ein Glanzmehrer zu sein[5]).

Viel häufiger aber wird die Identität der beiden Somas indirekt zum Ausdruck gebracht. Es geschieht das einmal dadurch, daß eine Äußerung über den irdischen Soma asyndetisch neben eine solche über den himmlischen gestellt wird:

(9, 79, 4: „Im Himmel ist der, der als höchster in deiner Verwandtschaft aufgenommen ist; auf dem Rücken der Erde sind deine Finger (Schossen) gewachsen[6])“;)

9, 69, 5: „Er machte sich mit Macht des Himmels Rücken zum Schmucke, eine aus Wellen bestehende Unterlage in den beiden Camūs[7])“;

9, 86, 34[8]): „Pavamāna, du durchläufst die große Flut, wie die strahlende Sonne die wollenen Seihen[9])“;

9, 108, 7: „Preßt aus, gießt herum den Soma, den wie ein Roß die Wasser durcheilenden, den Raum durcheilenden,

---

[1]) *ayáṃ divá iyarti víśvam á rájaḥ sómaḥ punānáḥ kaláśeṣu sīdati.*

[2]) *índuḥ samudrám úd iyarti vāyúbhir éndrasya hárdi kaláśeṣu sīdati.*

[3]) *uccá te jātám ándhaso divi ṣád bhúmy á dade | ugráṃ śárma máhi śrávaḥ.* — Mit *jātám ándhasaḥ* vergleiche 9, 18, 2 *mádhu prá jātám ándhasaḥ*, 9, 55, 2 *yáthā te jātám ándhasaḥ.*

[4]) *tváṃ dyáṃ ca mahivrata pṛthivíṃ cáti jabhṛṣe.* — Sāyaṇa bemerkt: *antarikṣe somātmaneti pṛthivyāṃ latārūpeṇety evaṃ lokadvayavartitvam*, was richtig ist, wenn man davon absieht, daß hier wie gewöhnlich *antarikṣa* für Himmel eingesetzt ist. Die Worte werden, mit Auslassung von *mahivrata*, in 9, 86, 29 wiederholt.

[5]) 9, 31, 2: *divás pṛthivyá ádhi bhávendo dyumnavárdhanaḥ.*

[6]) *divi te nábhā paramó yá ādadé pṛthivyás te ruruhuḥ sánavi kṣípaḥ.*

[7]) *divás pṛṣṭhám barháṇā nirṇíje kṛtopastáraṇaṃ camvòr nabhasmáyam.*

[8]) [Die nächsten drei Stellen sind eingefügt auf Grund einer Bleistiftnotiz am Fuß der Seite: „Nebeneinanderstellung 9, 86, 34; 9, 108, 7; 9, 12, 4.“ Für 9, 86, 34 vgl. unten S. 239, für 9, 108, 7 unten S. 235f.; die Übersetzung von 9, 12, 4 ist einem Blatt der Materialien entnommen.]

[9]) *pávamāna máhy árṇo ví dhāvasi sûro ná citró ávyayāni pávyayā.*

den in der Holz(kufe) lärmenden, im (Preß)wasser schwimmenden[1])“;

9, 12, 4: „Am Nabel des Himmels ist der Weise groß, auf der Schafwolle, Soma, der ein wohlverständiger Weiser ist[2]).“

Vor allem aber ist es beliebt, die Verrichtungen, die der Priester an dem irdischen Soma vornimmt, als an dem himmlischen Soma vorgenommen hinzustellen. Der irdische Soma wird in solchen Fällen mit Beiwörtern versehen, die eigentlich nur dem himmlischen zukommen:

9, 61, 7: „Jenen, dessen Mütter die (Himmels)flüsse sind, reinigen die zehn Finger; er wurde zu den Ādityas gerechnet[3])“;

9, 51, 2: „Des Himmels beste Biestmilch, den süßesten Soma, presset für Indra, den Vajraträger[4])“;

(9, 85, 9: „Des menschenschauenden Himmels Biestmilch melken sie sich[5])“;)

9, 27, 3: „Dieser gepreßte Soma wird von den Männern in die Holzgefäße geleitet, des Himmels Haupt, der Stier, der Allwissende[6])“;

9, 71, 4: „Sie gießen den Himmelbewohnenden aus[7])“;

9, 52, 1: „Es möge uns der Himmelbewohnende, Reichtum Gewinnende durch den Saft Gut bringen; gepreßt werdend ströme auf der Seihe[8])“;

9, 86, 1: „Die himmlischen Adler, die süßen Tropfen, die berauschenden, setzen sich rings in die Kufe[9])“;]

9, 78, 2: „Für Indra wirst du, Soma, von den Männern ausgegossen; du wirst in dem Holze gesalbt, die männerschauende Woge, der Weise[10])“;

9, 92, 2: „Herbei kam der Männerschauende, auf der Seihe als Weiser seinen Namen tragend, in seiner Stätte[11])“;

---

[1]) *á sotā pári ṣiñcatāśvaṃ ná stómam aptúraṃ rajastúram | vanakrakṣám udaprútam.*

[2]) *divó nā́bhā vicakṣaṇó 'vyo vā́re mahīyate | sómo yáḥ sukrátuḥ kavíḥ.*

[3]) *etám u tyáṃ dáśa kṣípo mṛjánti síndhumātaram | sám ādityébhir akhyata.*

[4]) *diváḥ pīyūṣam uttamáṃ sómam índrāya vajríṇe | sunótā mádhumattamam.*

[5]) *diváḥ pīyúṣaṃ duhate nṛcákṣasaḥ.*

[6]) *esá nṛ́bhir ví nīyate divó mūrdhā́ vṛ́ṣā sutáḥ | sómo váneṣu viśvavít.*

[7]) *pári dyukṣám . . . siñcanti* [nachträglich zugefügt: „zweifelhaft“].

[8]) *pári dyukṣáḥ sanádrayir bhárad vā́jaṃ no ándhasā | suvānó arṣa pavítra ā́.*

[9]) *divyā́ḥ suparṇā́ mádhumanta índavo madíntamāsaḥ pári kóśam āsate.*

[10]) *índrāya soma pári ṣicyase nṛ́bhir nṛcákṣā ūrmíḥ kavír ajyase váne.*

[11]) *ácchā nṛcákṣā asarat pavítre nā́ma dádhānaḥ kavír asya yónau.*

9, 80, 1: „Es läutert sich der Strom des männerschauenden Soma[1]“;

9, 97, 24: „Der durch die Seihe sich läuternde, männerschauende König der Götter und der Sterblichen[2]“;

9, 65, 11: „Dich, den Träger der beiden *oṇī*, Pavamāna, den sonnenäugigen, entsende ich, den bei den Preisen siegreichen[3]“;

9, 86, 8: „Pavāmana betrat den Rücken der Wolle, am Nabel der Erde die Stütze des großen Himmels[4]“;

9, 2, 5: „Das Meer wurde in den Wassern gereinigt, die tragende Stütze des Himmels, Soma, der uns gewogen ist, auf der Seihe[5]“;

9, 26, 2: „Ihm brüllten die Kühe zu, dem tausendströmigen Unversieglichen, dem Tropfen, dem Träger des Himmels[6]“;

9, 86, 11: „Dem Kruge zuwiehernd strömt der Renner, der Herr des Himmels, der hundertströmige, weise[7].“

[Die[8]) Identität des himmlischen und des irdischen Soma ist auch durch die bekannte vedische Sage von der Herabkunft des Soma gerechtfertigt. Der Falke brachte den Soma „aus der Ferne“ (*parāvátaḥ*)[9]); er hatte ihn „aus jenem oberen Himmel geholt[9]“; „nachdem er in den Himmel gegangen, brachte der Adler dem Vajraträger den Soma[10]“; „der Falke rauschte vom Himmel herab[11]“. Auch die Pavamānalieder spielen des öfteren auf die

---

[1]) *sómasya dhárā pavate nṛcákṣasaḥ.*

[2]) *pavítrebhiḥ pávamāno nṛcákṣā rā́jā devā́nām utá mártyānām.*

[3]) *tā́ṃ tvā dhartā́ram oṇyòḥ pávamāna svardṛ́śam | hinvé vā́jeṣu vā́jinam.*

[4]) *ádhy asthāt sā́nu pávamāno avyáyaṃ nā́bhā pṛthivyā́ dharúṇo mahó diváḥ.*

[5]) *samudró apsú māmṛje viṣṭambhó dharúṇo diváḥ | sómaḥ pavítre asmayúḥ.*

[6]) *tā́ṃ gā́vo abhy ànūṣata sahásradhāram ákṣitam | índuṃ dhartā́raṃ ā́ diváḥ.*

[7]) *abhikrándan kalā́śaṃ vā́jy àrṣati pátir diváḥ śatádhāro vicakṣaṇáḥ.*

[8]) [S. 14 des MS. ist verloren. Auf einer Rückseite sind Ausführungen über die Sage vom Somaraub (noch nicht ganz fertig stilisiert) erhalten, die nach Inhalt und Paginierung in der alten Fassung hier gestanden haben müssen; ob sie in der neuen an dieser Stelle belassen waren, ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls aber fehlt noch eine Überleitung zu den folgenden Belegen über Somas Aufstieg zum Himmel. Die hier bis] gegebene ist unter leichter Umstilisierung des ersten Satzes einem Entwurf auf einem Blatt der Materialien entnommen.]

[9]) 4, 26, 6: *parāvátaḥ . . . sómam bharad . . . divó amúṣmād úttarād ādā́ya.*

[10]) 8, 100, 8: *dívaṃ suparṇó gatvā́ya sómaṃ vajríṇa ā́bharat.*

[11]) 4, 27, 3: *áva yác chyenó ásvanīd ádha dyóḥ.*

Sage an; immer wird dabei betont, daß der Adler den Soma aus himmlischen Höhen brachte[1]).

2. Somas Aufstieg in den Himmel

Statt von der Herabkunft des himmlischen Soma auf die Erde ist nun aber — wie ich glaube, viel öfter, als man angenommen hat — umgekehrt von dem Aufstieg des irdischen Soma in den Himmel die Rede. Ich glaube, daß manche Äußerungen im neunten Maṇḍala, die auf die Vorgänge bei der Pressung bezogen mystisch erscheinen, aber im Grunde doch platt und nichtssagend sind, einen viel befriedigenderen Sinn erhalten, wenn man sie auf diesen Aufstieg Somas in den Himmel bezieht.]

Soma geht zu den Göttern:

9, 71, 6: „Sie lassen ihn strömen auf dem Barhis, den Lieben, durch das Lied; wie ein Roß geht der Opferwürdige zu den Göttern ein[2])“;

9, 5, 4: „Das Barhis ostwärts mit Kraft hinbreitend geht, sich läuternd, der Falbe, der Gott zu den Göttern[3])“;

9, 71, 8: „Wasser gewinnend, geht er nach eigenem Ermessen zu dem Göttervolke[4])“;

9, 11, 1: „Singet ihm, ihr Männer, dem sich läuternden Tropfen; er strebt zu den Göttern[5])“;

9, 42, 5: „Zu allem Erstrebenswerten, zu den Göttern, die durch das Ṛta stark sind, strömt Soma, sich läuternd[6])“;

9, 44, 1: „Du strömst zu den Göttern unermüdlich[7])“;

9, 98, 7: „Sie läutern durch die Wolle diesen begehrenswerten Falben, den braunen, der zu allen Göttern mitsamt dem Rausche geht[8])“;

9, 101, 4: „Die für Indra gepreßten süßesten Somas, die

---

[1]) *átaḥ ... diváḥ* 9, 48, 3; *diváḥ* 9, 66, 30; *divás pári* 9, 86, 24; *divás pári ... tiró rájaḥ* 9, 77, 2; *parāvátaḥ* 9, 68, 6.

[2]) *é riṇanti barhíṣi priyáṃ giráśvo ná devā́ṁ ápy eti yajñíyaḥ.*

[3]) *barhíḥ prāc̄ínam ójasā pávamāna stṛṇán háriḥ | devéṣu devá īyate.* (Aus einem Āprīliede.)

[4]) *apsā́ yāti svadháyā daívyaṃ jánam.*

[5]) *úpāsmai gāyatā naraḥ pávamānāyéndave | abhí devā́ṁ ɨyakṣate.*

[6]) *abhí víśvāni váryābhí devā́ṁ ṛtāvṛ́dhaḥ | sómaḥ punānó arṣati.*

[7]) *arṣasi | abhí devā́ṁ ayā́syaḥ.*

[8]) *pári tyáṃ haryatáṃ hárim babhrúm punanti vā́reṇa | yó devā́n víśvāṁ ɨt pári mádena sahá gácchati.*

berauschenden, sind auf der Seihe geflossen. Zu den Göttern sollen eure Räusche gehen[1])“;

9, 39, 1: „Schnell ströme, Hochweiser, mit der geliebten Form (dahin), wo man sagt: ‚(da sind) die Götter‘[2])“;

9, 25, 4: „In alle Formen eingehend, geht der Begehrenswerte sich läuternd (dahin), wo die Unsterblichen sitzen[3]).“

Soma geht zu dem Zusammentreffen mit den Göttern:

9, 78, 1: „Die Schaf(wolle) nimmt (seine) Unreinigkeit, seine körperlichen Bestandteile. Rein geht er zu dem Zusammentreffen mit den Göttern[4])“;

9, 86, 7: „Soma geht zu dem Zusammentreffen mit den Göttern[5])“;

9, 107, 22: „Zu dem Zusammentreffen mit den Göttern, du dich läuternder Soma, strömst du, mit den Kuh(milchzusätzen) dich salbend[6]).“

Derselbe Ausdruck begegnet uns auch außerhalb der Pavamāna-lieder; 3, 62, 13: „Soma eilt seinen Weg findend dahin; er geht zu dem Zusammentreffen mit den Göttern[7]).“

Soma ist daher ähnlich wie Agni ein Bote der Menschen zu den Göttern:

9, 45, 2: „Ströme zum Botengang für uns — du wirst für Indra ergossen — zu den Göttern, der du lieber bist als alle Freunde[8])“;

9, 99, 5: „Die Nachdenkenden wünschen (dich) wie einen Boten (zu senden), um (von den Göttern) zuerst bedacht zu werden[9]).“

Götter und Menschen einend, geht er zwischen beiden[10]), genau wie das von Agni gesagt wird[11]).

---

[1]) *sutā́so madhumáttamāḥ sómā índrāya mandínaḥ | pavítravanto akṣaran devā́n gacchantu vo mádāḥ.*

[2]) *āśúr arṣa bṛhanmate pári priyéṇa dhā́mnā | yátra devā́ íti brávan.*

[3]) *víśvā rūpā́ṇy āviśán punānó yāti haryatáḥ | yátrāmṛ́tāsa ā́sate.* — Vgl. 9, 15, 2; oben S. 203.

[4]) *gṛbhṇā́ti riprám ávir asya tā́nvā suddhó devā́nām úpa yāti niṣkṛtám.*

[5]) *sómo devā́nām úpa yāti niṣkṛtám.*

[6]) *devā́nāṃ soma pavamāna niṣkṛtáṃ góbhir añjānó arṣasi.*

[7]) *sómo jigāti gātuvíd devā́nam eti niṣkṛtám.*

[8]) *sá no arṣābhí dūtyàṃ tvám índrāya tośase | devā́n sákhibhya ā́ váram.*

[9]) *dūtáṃ ná pūrvácittaya ā́ śāsate manīṣíṇaḥ.*

[10]) 9, 86, 42: *dvā́ jánā yātáyann antár īyate.*

[11]) 4, 2, 3: *antár īyase aruṣā́ yujānó yuṣmāṃś ca devā́n víśa ā́ ca mártān*; 3, 3, 2: *antár dūtó ródasī dasmá īyate*, usw.

Nun heißt es 9, 12, 8: „Entsandt strömt Soma zu den lieben Stätten des Himmels, im Strome des Begeisterten, der Weise[1]).“ Oldenberg, Rel. d. Veda[1], S. 601 f., führt die Stelle unter den Belegen für die Gleichung Himmel = Seihe an. Den Beweis für seine Auffassung des Satzes sieht er in 9, 51, 5: „Ströme, du Weitschauender, zu der Seihe im Strome gepreßt, zu Gewinn, zu Ruhm[2]).“ Das ist die mechanische Gleichsetzungsmethode, mit der man alles und nichts beweisen kann. Ich kann mich jedenfalls nicht überzeugen, daß der Plural „die lieben Stätten des Himmels“ ein Ausdruck für die Seihe sein sollte[3]), und ich meine, wenn es soundso oft heißt, daß Soma zu den Göttern, hier, daß er zu den lieben Stätten des Himmels strömt, so kann der Sinn doch nur sein, daß er von der Opferstätte in den Himmel zu den Göttern geht. Dort, in ihrem weiten Sitze, soll er das Göttervolk preisen, wie es 9, 84, 1 heißt[4]).

Besonderen Wert legt Oldenberg auf 9, 85, 9: „Den Himmel hat er betreten“; die Worte sollen aus der Fortsetzung in demselben Vers: „Der König (Soma) geht brüllend über das Pavitra hin“ und aus 9, 86, 8: „Die Schafshaarfläche hat der sich Läuternde betreten[5])“ Licht empfangen. Aus dem Zusammenhang genommen, scheint der Satz in 9, 85, 9 beweisend zu sein; die Sache ändert sich aber, wenn wir ihn im Rahmen der ganzen Strophe betrachten: „Den Himmel hat der weitschauende Stier betreten; der Weise hat die Lichträume des Himmels erstrahlen lassen. Der König geht brüllend über die Seihe; des menschenschauenden Himmels Biestmilch melken sie sich[6]).“ Wenn der Himmel, den Soma betrat, die Seihe ist, so frage ich mich vergebens, was es denn heißen soll, daß er die Lichträume des Himmels erstrahlen ließ. Mir scheint es zweifellos, daß hier von dem Betreten des Himmels im eigentlichen Sinne die Rede ist; in der zweiten Hälfte der Strophe scheint der Vorgang auf dem Opferplatz geschildert zu sein[7]). So ist jedenfalls

---

[1]) *abhí priyā́ divás padā́ sómo hinvānó arṣati | víprasya dhā́rayā kavíḥ.*

[2]) *abhy àrṣa vicakṣaṇa pavítraṃ dhā́rayā sutáḥ | abhí vā́jam utá śrávaḥ.*

[3]) Auch Geldner scheint nicht dieser Ansicht zu sein; er verweist als Parallele auf **9, 44, 2.**

[4]) *urukṣitaú gṛṇīhi daívyaṃ jánam.*

[5]) *ádhy asthāt sā́nu pávamāno avyáyam.*

[6]) *ádhi dyā́m asthād vṛṣabhó vicákṣaṇó 'rūrucad ví divó rocaná kavíḥ | rā́ja pavítram áty eti róruvad diváḥ pīyūṣaṃ duhate nṛcákṣasaḥ.*

[7]) Eine andere Auffassung der zweiten Hälfte der Strophe ist aber, wie wir später sehen werden, nicht unmöglich; die Auffassung der ersten Strophenhälfte würde sich dadurch aber nicht ändern. Wie Geldner die Strophe versteht, ist mir nicht klar. Er bemerkt, daß in V. 9—12 Soma als Sonne ge-

in 9, 37, 3 das Eingehen in die Himmelsräume und das Strömen auf der Seihe nebeneinander gestellt: „Dieser sich Läuternde durchläuft als Roß die Lichträume des Himmels, der Rakṣastöter die Schafwolle[1])."

Daß es sich um die Entsendung Somas in den Himmel handelt, wird durch andere Stellen bezeugt, wo das Ziel durch Ausdrücke bezeichnet ist, die sich nur auf die himmlischen Räume, nicht auf die Seihe beziehen können; 9, 44, 2: „Durch Lied erfreut, durch Gebet entsandt, wird Soma in das Jenseits entsandt, der Weise im Strome des Begeisterten[2])"; 9, 86, 11: „Der Falbe läßt sich in den Sitzen des Mitra[3]) nieder, durch die Schaf(wolle), die Ströme gereinigt, der Stier[4])". Auch in 9, 22, 4—6 ist, so unklar auch die einzelnen Ausdrücke noch sind, doch sicherlich davon die Rede, daß die Somas in einen höchsten himmlischen Raum eingehen: „Diese gereinigten Unsterblichen sind nicht müde geworden, obwohl sie gelaufen sind, die Pfade, den Raum erstrebend. Diese haben die Rücken der beiden Welten nach allen Seiten vorschreitend erreicht und diesen[5]) höchsten Raum. Den sich ausspannenden höchsten Faden haben sie den abschüssigen Bahnen entlang erreicht und dieses[5]), was das höchste ist[6])."

In 9, 86, 22 ist der Ausdruck *dhā́masu* nicht eindeutig: „Läutere dich, Soma, in die himmlischen Stätten (*dhā́masu*) entsandt, o Tropfen, in den Krug, auf die Seihe. In Indras Bauch dich niederlassend, brüllend, von den Männern gezügelt, ließest du die Sonne am Himmel aufgehen[7])." Vielleicht steht *dhā́man* hier im Sinne

---

schildert sei, verweist aber für 9[a] auf 9, 70, 7, wo nur von dem irdischen Soma die Rede ist. [Bleistiftnotiz: „Seihe = Sonnenstrahlen?" Über die Sonnenstrahlen als die himmlische Seihe vgl. Einleitung S. 12, unten S. 263, Anm. 5.]

[1]) *sá vā́jī rocaná diváḥ pávamāno ví dhāvati | rakṣohā́ vā́ram avyáyam.*

[2]) *matī́ juṣṭó dhiyā́ hitáḥ sómo hinve parāváti | víprasya dhā́rayā kavíḥ.* — Geldner übersetzt *matī́ juṣṭáḥ* durch „bei der Dichtung in Gunst", aber *juṣṭáḥ* hat doch wohl eine andere Bedeutung als *júṣṭaḥ*. Auch *parāváti* ist mehr als „in die Ferne", wie Geldner übersetzt.

[3]) Mitras Sitze sind im höchsten Himmel.

[4]) *hárir mitrásya sádaneṣu sīdati marmṛjānó 'vibhiḥ síndhubhir vṛ́ṣā.*

[5]) *idám* hier im Sinne des entfernten, wofür wir „jener" sagen würden.

[6]) *eté mṛṣṭā́ ámartyāḥ sasṛvā́ṃso ná śaśramuḥ | íyakṣantaḥ pathó rájaḥ || eté pṛṣṭhā́ni ródasor viprayánto vy ànaśuḥ | utédám uttamā́ṃ rájaḥ || tántuṃ tanvānám uttamā́m ánu pravā́ta āśata | utédám uttamā́yyam.* [Bleistiftnotizen: „*pravat* Himmelsflüsse? *tantu* Sonnenseihe?" (vgl. dazu oben S. 209, Anm. 7) „*iyakṣantaḥ* Bartholomae, IF 7, 88."]

[7]) *pávasva soma divyéṣu dhā́masu sṛjānó indo kaláśe pavítra ā́ | sídann índrasya jaṭháre kánikradan nṛ́bhir yatáḥ sū́ryam árohayo diví.*

von „Erscheinungsform[1])“; sachlich macht das keinen Unterschied. An die Seihe ist bei *divyéṣu dhámasu* gewiß nicht zu denken.

Es bleibt noch eine Stelle, die Oldenberg für seine Auffassung geltend macht[2]), 9, 26, 3: „Diesen Ordner haben sie durch das Lied entsandt, den sich Läuternden, über den Himmel hin, den Standhaften, Vielnährenden[3]).“ Müssen wir wirklich hier den Himmel als Namen der Seihe fassen, weil es in 9, 26, 5 heißt: „Diesen Falben senden die Schwestern mit den (Preß)steinen über den Rücken (der Seihe) hin[4])“? Oldenberg scheint mir um so weniger Grund dafür zu haben, als er die Worte selbst dahin versteht, daß sie den Soma „auf den Himmel befördert haben“.

Auf Somas Aufstieg in den Himmel möchte ich auch die Worte *jáhāti vavrím pitúr eti niṣkṛtám* in 9, 71, 2 beziehen. Sāyaṇas Erklärung lautet: *pitur annaṃ somo niṣkṛtaṃ saṃskṛtaṃ droṇakalaśaṃ divaṃ vedānīm eti gacchati*, und danach übersetzt Geldner: „Indem er seine Hülle verläßt, kommt er als Speise an seinen Bestimmungsort.“ Ich gestehe, daß ich soviel Vertrauen zu der angeblichen Tradition nicht aufzubringen vermag. *niṣkṛtá* kommt einundzwanzigmal im RV. vor. Achtzehnmal ist es mit dem Genitiv der Person, mit der das Zusammentreffen stattfindet, verbunden; einmal tritt für den Genitiv der Akkusativ ein[5]). Nur zweimal fehlt die Angabe der Person; beide Male ist von einer jungen Frau die Rede, die zum *niṣkṛtá* herbeikommt oder es angibt, so daß man ohne weiteres das „Zusammentreffen mit dem Manne“ versteht: 1, 123, 9 „Die junge Frau (die Uṣas) verfehlt nicht das Gesetz des Ṛta, indem sie Tag für Tag zum Treffort kommt“[6]), und 10, 40, 6: „Euch beiden, ihr Aśvins, überbrachte mit dem Munde (d.h. teilte mit) die Biene den Honig wie die junge Frau den Treffort[7]).“ In unserer Strophe würde das *niṣkṛtám* ohne Angabe der Person, mit der das Zusammentreffen stattfindet, doch völlig unverständlich bleiben; es

---

[1]) Geldner: „An den himmlischen Geburtsstätten“; aber *dhāman* ist nicht Geburtsstätte. Sāyaṇa faßt, wie Geldner bemerkt, die himmlischen Standorte als die Leiber der Götter, was sicher nicht gemeint ist.

[2]) Weiteres, was Oldenberg anführt, fasse ich ganz anders auf.

[3]) *táṃ vedhā́m medháyāhyan pávamānam ádhi dyávi | dharṇasím bhūridhāyasam.*

[4]) *táṃ sā́nāv ádhi jāmáyo hárim hinvanty ádribhiḥ.* Man vergleiche auch 9, 65, 25: *hinvānó gór ádhi tvací*; 9, 101, 16 *ávyo vā́rebhiḥ pavate sómo gávye ádhi tvací.*

[5]) 9, 93, 2: *máryo ná yóṣām abhí niṣkṛtáṃ yán.*

[6]) *ṛtásya yósā ná mināti dhā́mā́har-ahar niṣkṛtám ācárantī.*

[7]) *yuvór ha mákṣā páry aśvinā mádhv āsā́ bharata niṣkṛtáṃ ná yóṣaṇā.*

erfordert einen Genitiv, der nur *pitúḥ* sein kann: Soma geht dahin, wo er mit dem Vater zusammentrifft. Es fragt sich, wer der Vater ist[1]). 9, 82, 3 wird Parjanya der Vater des Soma genannt: „Parjanya ist der Vater des mit Blättern versehenen Stieres; am Nabel der Erde, auf den Bergen hat er sich seinen Wohnsitz genommen[2])." Allein hier ist, wie das Beiwort *parṇín* und der Hinweis auf den Wohnsitz auf den Bergen zeigt, von Soma als der Pflanze die Rede, und wenn Parjanya sein Vater genannt wird, so geschieht es, weil er allgemein die Pflanzen entstehen läßt[3]). Als der Saft ist Soma das Kind des Himmels[4]). Die Worte *pitúr eti niṣkṛtám* können daher meiner Ansicht nach nur bedeuten, daß Soma, nachdem er ausgepreßt ist, in den Himmel eingeht.

Daß man sich den Soma als von der Opferstätte in den Himmel zu den Göttern aufsteigend dachte, beweist der Gebrauch des Ausdrucks *á ruh* für den Vorgang; 9, 63, 22: „Läutere dich, o Gott, mit *āyu*(?) vereint. Zu Indra soll dein Rausch gehen. Steig zu Vāyu auf nach der Bestimmung[5])"; 9, 36, 6: „Du steigst auf des Himmels Rücken[6]), Soma, du Herr der Kraft, nach Rossen, nach Rindern, nach Männern verlangend[7])." Der Himmel ist sicherlich auch mit dem „ständigen Sitz" in 9, 40, 2 gemeint: „Der Rötliche soll seine Stätte besteigen; der Mächtige, Gepreßte soll zu Indra gehen. Er setzt sich auf seinen ständigen Sitz[8])." Was hier durch *á rohati*, wird in 9, 98, 3 durch *ūrdhvá eti* ausgedrückt: „Er ist herumgeströmt, dieser rauschtriefende Tropfen, auf der Schafwolle, der beim Opfer im Strom nach oben geht wie im Glanz, nach Rindern verlangend[9])." Wie hier der *índuḥ ūrdhváḥ* genannt wird, so in 7, 31, 9 die *índavaḥ ūrdhvásaḥ*: „Zu dir, dem Wundertäter (Indra), mögen die zum Himmel aufwärtsgehenden Somasäfte streben[10])."

---

[1]) Ludwig denkt seltsamerweise an den Yajamāna.

[2]) *parjányaḥ pitā́ mahiṣasya parṇíno nábhā pṛthivyā́ gíriṣu kṣáyaṇ dudhe.*

[3]) Siehe 5, 83, 1. 5. 10; 7, 101, 1. 2. 5 usw.

[4]) *diváḥ śíśuḥ* 9, 33, 5; 9, 38, 5. Sicherlich ist in 9, 89, 2, wahrscheinlich auch in 9, 86, 14 der Vater Somas der Himmel. In *jā́ḥ sū́ryasya* in 9, 93, 1 ist aber *jā́ḥ* offenbar Akk. Plur.

[5]) *pávasva devāyuṣág índraṃ gacchatu te mádaḥ | vāyúm á roha dhármaṇā.*

[6]) Hier bemerkt sogar Sāyaṇa richtig *dyulokam ārohasi āhutidvārā.*

[7]) *á divás pṛṣṭhám aśvayúr gavyayúḥ soma rohasi | vīrayúḥ śavasas pate.*

[8]) *á yónim aruṇó ruhad gámad índraṃ vṛ́ṣā sutáḥ | dhruvé sádasi sīdati.*

[9]) *pári ṣyá suvānó akṣā índur ávye mádacyutaḥ | dhā́rā yá ūrdhvó adhvaré bhrājā́ naíti gavyayúḥ.* — Geldner übersetzt die zweite Hälfte: „der bei dem Opfer mit seinem Strome aufrecht geht wie (Agni) mit seiner Glut, nach der Kuhmilch begierig." Wie das zu verstehen ist, ist mir nicht klar; *gavyayúḥ* steht hier doch sicherlich in demselben Sinne wie in 9, 36, 6.

[10]) *ūrdhvā́sas tvā́nv índavo bhúvan dasmám úpa dyávi.*

Natürlich ist dieses Aufsteigen ein mystischer Vorgang; und das scheint mir der Grund zu sein, weshalb in 9, 17, 5 *róhan* durch ein *ná* abgeschwächt wird[1]): „Über die drei Lichträume hin strahlst du, Soma, gleichsam zum Himmel aufsteigend; du setzest gleichsam die Sonne in rasche Bewegung[2])."

3. Somas Weg durch den Luftraum und Vāyus Ersttrunk

Auf dem Wege zum Himmel durchquert Soma die „Räume" (*rájāṃsi*); 9, 3, 7: „Dieser läuft zum Himmel durch quer durch die Räume im Strome, der sich Läuternde, brüllend[3])"; 9, 3, 8: „Dieser lief zum Himmel durch quer durch die Räume, ohne festgehalten zu werden(?), der sich Läuternde, gutes Opfer wirkend[4])."

Geldner versteht unter dem Himmel die Seihe, unter den Räumen die Luft, die der Soma beim Ablauf von der Seihe durchläuft. Aber warum sollte hier nicht von Somas Aufstieg die Rede sein, bei dem er den Raum zwischen Himmel und Erde durchquert? Das ist sicherlich der Sinn von *tiró rájāṃsi* und *tiró rájaḥ* in den Stellen, wo von der Herabkunft Somas vom Himmel zur Erde gesprochen wird: 8, 82, 9 „Trink, (Indra,) von diesem (Soma), den dir der Adler mit dem Fuße quer durch die Räume brachte, den nicht Festzuhaltenden(?)[5])"; 9, 77, 2: „Dieser, der sich läutert, ist der alte, den der entsandte Adler vom Himmel quer durch den Raum entführte[6])." 9, 63, 6 heißt es, daß die gepreßten braunen Somas ihren eigenen Raum entlangströmen, indem sie zu Indra gehen[7]). Geldner erklärt auch hier *rájaḥ* als den freien Raum zwischen Seihe und Kufe; mir scheint, daß durch den Zusatz *índraṃ gácchantaḥ*, der sich nur auf den Weg zu dem im Himmel befindlichen Indra beziehen kann, der den Somas „eigene" Raum doch hinreichend als der Raum zwischen Himmel und Erde gekennzeichnet ist.

---

[1]) Daß *ná* hier oder sonst irgendwo Verstärkungspartikel wie gr. *νή* sei (Hillebrandt, Ved. Myth. I² 314 Anm. 2), bezweifle ich.

[2]) *áti tríṣ soma rocaná róhan ná bhrājase dívam | iṣṇán súryaṃ ná codayaḥ.* Geldner übersetzt mit Ergänzung: „Wie der über die drei Lichträume zum Himmel steigende (Sonnengott) erstrahlst du, Soma. Wie der Treiber die Sonne spornst du (deine Rosse) an." Über die drei Lichträume kann auch der Sonnengott nicht zum Himmel steigen, und jeder Gedankenzusammenhang zwischen den beiden Sätzen geht bei dieser Auffassung verloren.

[3]) *eṣá dívaṃ ví dhāvati tiró rájāṃsi dhárayā | pávamānaḥ kánikradat.*

[4]) *eṣá dívaṃ vy ásarat tiró rájāṃsy áspṛtaḥ | pávamānaḥ svadhvaráḥ.*

[5]) *yáṃ te śyenáḥ padábharat tiró rájāṃsy áspṛtam | píbéd asya.*

[6]) *sá pūrvyáḥ pavate yáṃ divás pári śyenó mathāyád iṣitás tiró rájaḥ.*

[7]) *sutá ánu svám á rájo 'bhy àrṣanti babhrávaḥ | índraṃ gácchanta índavaḥ.*

Auf das Durchqueren des Luftraums bezieht es sich doch wohl auch, wenn es 9, 72, 8 von Soma heißt: „Läutere dich um den irdischen Raum herum[1])“, oder 9, 107, 24, wo noch die himmlischen Räume hinzugefügt sind: „Läutere dich, Soma, um den irdischen Raum herum, um die himmlischen, nach den Bestimmungen. Die Begeisterten entsenden dich, den Weitschauenden, durch Gebete, den Reinen durch Lieder[2]).“

So erklärt es sich auch, daß Soma in 9, 48, 4; 9, 108, 7 „den Raum durchdringend“ oder „durcheilend“ (*rajastúr*) heißt. In 9, 62, 14 wird er *vimáno rájasaḥ*, „der Durchmesser des Raumes“, genannt, in 9, 62, 13 *urugāyáḥ*, „der Weitschreitende“. Das ist ein Beiwort, das fast ausschließlich Viṣṇu zukommt[3]), weil er die irdischen Räume, d.h. den Raum zwischen der Erde und der Himmelshöhe, durchschreitet[4]), und wir können meines Erachtens *urugāyá*, wenn es auf Soma angewendet wird, nicht anders verstehen; um so weniger, als in 9, 97, 9 Soma direkt mit Viṣṇu verglichen wird: „Er eilt mit der Schnelligkeit des Weitschreitenden[5]).“

Für *rájas* tritt an anderen Stellen *antárikṣa* ein; 9, 27, 6: „Dieser falbe Stier floß ungestüm im Luftraum, der sich läuternde Tropfen zu Indra[6]).“ Sāyaṇa erklärt *antárikṣe* durch *daśāpavitre* „auf der Seihe“, und er könnte sich auf 9, 66, 28 berufen: „Ausgepreßt strömte der Tropfen über die schafwollene Seihe, der sich läuternde Tropfen zu Indra[7]).“ Als beweisend kann ich allerdings eine solche Parallele nicht ansehen, und meinem Gefühl nach ist es doch nicht dasselbe, ob man sagt, der Soma ströme über die Seihe zu Indra oder er ströme in der Luft zwischen Seihe und Kufe zu Indra.

In 9, 65, 16 *rájā medhábhir īyate pávamāno manáv ádhi | antárikṣeṇa yátave* ist *īyate* an und für sich doppeldeutig. Roth nahm es im passivischen Sinne: „er wird angegangen[8]);“ Geldner faßt es

---

[1]) *sá tú pavasva pári pārthivaṃ rájaḥ.*

[2]) *sá tú pavasva pári pārthivaṃ rájo divyá́ ca soma dhármabhiḥ | tvā́ṃ víprāso matíbhir vicakṣaṇa śubhráṃ hinvanti dhītíbhiḥ.*

[3]) 1, 154, 1. 3. 6; 1, 155, 4; 2, 1, 3; 4, 3, 7; 7, 100, 1; 8, 29, 7.

[4]) 1, 154, 1: *yáḥ pārthivāni vimamé rájāṃsi ... vicakramāṇás tredhórugāyáḥ*; 1, 155, 4: *yáḥ pārthivāni tribhír íd vígāmabhir urú krámiṣṭorugāyā́ya jīváse.*

[5]) *sá raṃhata urugāyásya jūtím.*

[6]) *eṣá śuṣmy àsiṣyadad antárikṣe vṛ́ṣā háriḥ | punāná índur índram á́.*

[7]) *prá suvāná índur akṣāḥ pavítram áty avyáyam | punāná índur índram á́.*

[8]) Diese Bedeutung liegt sicherlich vor in 1, 145, 1; 6, 21, 1; 7, 32, 5; vgl. auch *iyānáḥ* 2, 20, 4; 7, 17, 7; 7, 29, 1; 7, 38, 6 (wo Geldner falsch übersetzt „darum bittend“); 7, 68, 3 (Geldner: „zu uns eilend“, während Sāyaṇa die richtige Erklärung hat); 7, 95, 4.

als Aktiv[1]). Der Dichter wird aber doch kaum gesagt haben, Soma gehe infolge der dichterischen Gedanken dahin, um durch den Luftraum zu gehen[2]). Daß *īyate* hier „er wird gebeten" bedeutet, wird schon dadurch nahegelegt, daß Soma hier *rā́jā* genannt wird; einen König bittet man. Ich übersetze die Strophe daher: „Der König wird mit Liedern gebeten, durch den Luftraum zu gehen, der bei Manu (d.h. bei den Menschen) sich Läuternde." Auch in diesem Falle wird man doch eher an die Entsendung durch die Luft in den Himmel zu denken haben als an das Abtropfen in die Kufe, wenn auch Sāyaṇa *antárikṣeṇa* durch *ākāśamārgeṇa droṇakalaśaṃ prati* erklärt.

Die Strophe kehrt in 9, 63, 8 mit der Variante *áyukta sū́ra étaśam* im ersten Pāda wieder. Geldner übersetzt hier: „Der Pavamāna hat unter Manu den Etaśa der Sonne geschirrt, um durch die Luft zu fahren." Er meint, Soma trete hier als Sonnengott auf. Nun ist die Sonne allerdings eine Form des himmlischen Soma; Soma trägt als solcher den Namen Sūra. Ich halte es aber für ausgeschlossen, daß der Dichter von der Sonne sagen konnte, sie gehe im Luftraum dahin. Die Sonne und ihre Rosse bewegen sich im oder am Himmel; niemals wird im ṚV. gesagt, daß sie *antárikṣeṇa* gehen[3]). Wir werden daher *sū́ra* auf den bei den Menschen sich läuternden Soma beziehen müssen, der sein Roß, das hier mit Rücksicht auf Sūra Etaśa genannt wird, angeschirrt hat, um durch den Luftraum in den Himmel aufzusteigen: „Sūra hat sich den Etaśa geschirrt, der bei Manu sich Läuternde, um durch den Luftraum zu gehen." Der irdische Pavamāna wird hier, wie in zahlreichen anderen Fällen, mit einem Namen bezeichnet, der eigentlich nur dem himmlischen Soma zukommt[4]), gewissermaßen in Vorwegnahme der Form, die er im Himmel annimmt und auf die schon in der ersten Strophe des Tṛca (V. 7) hingewiesen ist: „Läutere dich mit diesem Strome, mit dem du die Sonne aufleuchten machtest[5])."

---

[1]) In diesem Sinne von Soma 9, 5, 4; 9, 15, 5; 9, 110, 1.

[2]) In Geldners Übersetzung wird der Sinn von *īyate* verwischt: „Der König zieht durch die dichterischen Gedanken geläutert unter Manu aus, um durch die Luft zu fahren." Aber *īyate* bedeutet „dahin gehen", nicht „sich aufmachen, aufbrechen". Außerdem ist *medhā́bhiḥ* offenbar mit *īyate*, nicht mit *pávamānaḥ* zu verbinden.

[3]) Etwas anderes ist es natürlich, daß die Sonne mit ihren Strahlen den Luftraum erfüllt (*áprā dyā́vapṛthivī́ antárikṣam* 1, 115, 1; 4, 14, 2; *āpaprivā́n ródasī antárikṣam* 10, 139, 2); ebenso die Uṣas (*ā́ dyā́ṃ tanoṣi raśmíbhir ā́ntárikṣam urú priyám* 4, 52, 7; *āpṛṇánto antárikṣā vy àsthuḥ* 7, 75, 3).

[4]) S. oben S. 205. [5]) *ayā́ pavasva dhā́rayā yáyā sū́ryam árocayaḥ.*

Daß Soma zu Wagen zu den Himmlischen fährt, wird auch 9, 15, 1 gesagt: „Dieser geht infolge der feinen (?) Gedanken dahin, der Held mit den schnellen Wagen, wenn er zum Zusammentreffen mit Indra geht[1])." Möglich ist es auch, daß unter *sū́ra* der Gott, unter *étaśa* der materielle Soma zu verstehen ist; der gepreßte Soma wird auch sonst *étaśa* genannt; 9, 64, 19: „Es brüllt das Zugroß Etaśa, wenn es, von den Sängern angeschirrt, in das Meer gesetzt, den Schritt vorwärts (tut)[2])"; 9, 16, 1: „Wie ein losgelassenes Rennen schießt Etaśa dahin[3])"; in 9, 108, 2 wird er mit Etaśa verglichen: „Dieser ist wohl bedacht auf die Labungen zugegangen, zu dem Gewinn wie Etaśa[4])."

Von Pavamānas Weg im Luftraum ist auch in V. 2 des zum Āprīlied umgewandelten Somaliedes 9, 5 die Rede: „Als Tanūnapāt strömt der sich Läuternde, die Hörner wetzend, leuchtend durch den Luftraum[5])." Da in V. 2 der Āprīlieder 1, 13 und 10, 110 Tanūnapāt gebeten wird, das Opfer zu den Göttern zu schaffen, so hat man sich wohl auch den mit ihm identifizierten Pavamāna auf dem Weg zu den Göttern, nicht, wie Sāyaṇa erklärt, zur Somakufe (*kalaśaṃ prati*) zu denken; das *antárikṣa*, das Soma durchströmt, wird also auch hier der Raum zwischen Himmel und Erde sein[6]).

---

[1]) *eṣá dhiyā́ yāty áṇvyā śū́ro ráthebhir āśúbhiḥ | gácchan índrasya niṣkṛtám.*

[2]) *mímāti váhnir étaśaḥ padáṃ yujānáḥ ṛ́kvabhiḥ | prá yát samudrá ā́hitaḥ.*

[3]) *sárgo ná takty étaśaḥ.*

[4]) *sá supráketo abhy àkramīd íṣó 'cchā́ vā́jaṃ naítaśaḥ.* — Die auf 9, 63, 8 folgende Strophe (V. 9) scheint den gleichen Gedanken in anderer Form auszudrücken: *utá tyā́ haríto dáśa sū́ro ayukta yā́tave | índur índra it bruván.* Auch hier werden wir *sū́ra* als Bezeichnung des Soma nehmen müssen: „Und die zehn weiblichen Falben hat Sūra sich angeschirrt, um zu gehen, sprechend: ‚der Saft (Indu) ich Indra'." Hier scheinen verschiedene Vorstellungen vermengt zu sein. Bei den *haríto dáśa* wird man zunächst an die zehn Finger denken, die in 9, 37, 3 mit denselben Namen bezeichnet werden. Die *harítaḥ* lassen sich aber auch als Rosse fassen. Vielleicht ist der Ausdruck, wiederum wie *étaśa* in V. 8, mit Rücksicht auf *sū́raḥ* gewählt, wenn auch die Sonne für gewöhnlich sieben Rosse hat; nur in der Rätselstrophe 1, 164, 14 scheinen die *dáśa yuktā́ḥ* auf die Sonnenrosse zu gehen. Ich halte es aber auch für möglich, daß V. 9 auf die Fahrt Somas als Sūra am Himmel geht, die eine Folge seines in V. 8 erwähnten Aufstiegs zum Himmel ist. Der letzte Pāda scheint zu besagen, daß Soma mit ebensolcher Pracht und Macht dahinfährt wie Indra.

[5]) *tánūnápāt pávamānaḥ śṛ́ṅge śíśāno arṣati | antárikṣeṇa rā́rajat.*

[6]) 2, 40, 4 wird von Soma-Pūṣan gesagt: *divy ànyáḥ sádanaṃ cakrá uccā́ pṛthivyā́m anyó ádhy antárikṣe*, „Der eine machte sich einen Sitz hoch im Himmel, der andere auf der Erde, im Luftraum". Der im Himmel sitzende ist Pūṣan; wenn Soma hier außer der Erde der Luftraum zugewiesen wird, so ist vielleicht an seine Form als Regen gedacht. Der Dichter wird den

Der Aufstieg Somas durch den Luftraum wird auch der Grund sein, weshalb in 9, 81, 5 unter den Gottheiten, die Soma genießen sollen, auch der weite Luftraum (*urv àntárikṣam*) genannt wird. Vor allem aber erklärt sich daraus, wie ich meine, ein Brauch des alten ṛgvedischen Rituals. Wir haben im Ṛgveda eine Reihe von Liedern, in denen die Götter in einer bestimmten Reihenfolge zum Somatrunk eingeladen werden[1]). In allen diesen Liedern stehen Vāyu, Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa an der Spitze; dann gehen die Listen zum Teil auseinander. Auch in 4, 46; 4, 47 und in dem Tṛca 5, 51, 5-7 wird zuerst Vāyu, dann Indra-Vāyu geladen. Es wird aber von Vāyu auch ausdrücklich gesagt, daß er als erster trinke:

4, 46, 1: „Trinke die Blume der süßen Tränke, Vāyu, bei den Frühopfern[2]); denn du bist der, der zuerst trinkt[3])";

4, 47, 1: „Der reine, Vāyu, ward dir gereicht, die Blume des Süßtranks, bei den Frühopfern[4])";

7, 92, 1: „Der berauschende Saft ward dir gereicht, dessen Ersttrunk du, Gott, dir angeeignet hast[5])";

1, 135, 1: „Denn dir, dem Gotte, haben die Götter das Recht auf den Ersttrunk zugestanden[6])";

1, 134, 1: „Dich sollen die eilenden Rosse hierher zum Labetrunk fahren, zum Ersttrunk, zum Ersttrunk des Soma[7])";

1, 134, 6: „Du, o Vāyu, verdienst als Erster, dem keiner vorangeht, den Trunk dieser unserer Somas, verdienst den Trunk der gepreßten[8])";

5, 43, 3: „Wie der Hotṛ trink, o Gott, als erster von diesem unserm Süßtrank[9])";

Luftraum aber hauptsächlich deshalb hereingebracht haben, weil er die Dualgottheit Soma-Pūṣan als die Herrscher in der gesamten Dreiwelt hinstellen wollte.

[1]) 1, 2 und 3; 1, 23; 1, 135 und 136 (die Zusammengehörigkeit der beiden Lieder ist, wie Oldenberg bemerkt, nicht sicher); 2, 41.

[2]) Die Bedeutung von *divíṣṭi* ist nicht sicher; vgl. Geldner zu 1, 45, 7.

[3]) *ágraṃ pibā mádhūnāṃ sutáṃ vāyo díviṣṭiṣu | tváṃ hí pūrvapā́ ási.*

[4]) *vā́yo śukró ayāmi te mádhvo ágraṃ díviṣṭiṣu.*

[5]) *úpo te ándho mádyam ayāmi yásya deva dadhiṣé pūrvapéyam.*

[6]) *túbhyaṃ hí pūrvápītaye devā́ devā́ya yemiré.* (Wörtlich: „sie haben sich dir für den Ersttrunk gefügt.")

[7]) *ā́ tva júvo rārahāṇā́ abhí práyo vā́yo váhantv ihá pūrvápītaye sómasya pūrvápītaye.*

[8]) *tváṃ no vāyav eṣām ápūrvyaḥ sómānāṃ prathamáḥ pītím arhasi sutā́nāṃ pītím arhasi.*

[9]) *hóteva naḥ prathamáḥ pāhy asyá déva mádhvaḥ.*

8, 26, 25: „Indem du, Gott Vāyu, dich im Herzen als Erster ergötzest, schaff uns Gewinne[1])."

2, 11, 14 wird Indra gebeten, einen Wohnsitz, einen Verbündeten, die Marutschar zu schenken „und die, die sich mit dir vereint berauschen; die Vāyus trinken die erste Darbringung[2])."

Bisweilen wird aber auch Indra der erste Trunk zugewiesen:

8, 3, 7: „Zu dir, Indra, riefen mit Lobliedern die Āyus zum Ersttrunk[3])";

8, 34, 5: „Ich bringe dir wie einem Stier den Ersttrunk der gepreßten (Somas)[4])";

8, 1, 26: „Trinke doch von diesem Gepreßten, du Liederfreund, wie der Ersttrinker[5])";

4, 27, 5: „Die von den Adhvaryus dargereichte Blume des Süßtranks möge Indra ansetzen, um zum Rausche zu trinken[6])."

Etwas anders ist *pūrvápīti* vielleicht in 10, 112, 1 zu verstehen: „Indra, trink nach Lust von dem Gepreßten; die Frühpressung ist ja dein Ersttrunk[7])." Hier scheint die Frühpressung Indras erster Trunk genannt zu sein im Gegensatz zu der Mittagspressung, die Indra, und zwar ihm allein oder in Verbindung mit den Maruts, gehört, und der Abendpressung, an der er in Gesellschaft der Ṛbhus und anderer Götter teilnimmt[8]).

In einigen an Indra und Vāyu gerichteten Strophen werden beide als Empfänger des Ersttrunks genannt:

1, 135, 4: „Trinket von dem süßen Saft; denn euch beiden ist der Ersttrunk bestimmt[9])";

7, 91, 5: „Denn die Blume des Süßtranks ist euch beiden dargebracht[10])";

---

[1]) *sá tváṃ no deva mánasā vāyo mandānó agriyáḥ | kṛdhí vājān.*

[2]) *sajóṣaso yé ca mandasānāḥ prá vāyávaḥ pānty ágraṇītim.*

[3]) *abhí tvā pūrvápītaya índra stómebhir āyávaḥ . . . sám asvaran.*

[4]) *dádhāmi te sutānāṃ vṛṣṇe ná pūrvapāyyam.*

[5]) *píbā tv àsyá girvaṇaḥ sutásya pūrvapā́ iva.* Der *pūrvapāḥ* ist, wie Geldner bemerkt, entweder Vāyu oder der Hotṛ.

[6]) *adhvaryúbhiḥ práyatam mádhvo ágram índro mádāya práti dhat píbadhyai.*

[7]) *índra píba pratikāmáṃ sutásya prātaḥsāvás táva hí pūrvápītiḥ.*

[8]) Vgl. 4, 35, 7; 3, 32, 1—3; 4, 34, 7. 8. 11; 3, 52, 4—6; Hillebrandt, Ved. Myth. I² 492ff.

[9]) *píbatam mádhvo ándhasaḥ pūrvapéyaṃ hí vāṃ hitám.*

[10]) *idáṃ hí vām prábhṛtam mádhvo ágram.*

7, 92, 2: „Wenn für euch beide die gottehrenden Adhvaryus die Blume des Süßtranks nach Kräften auftragen[1])."

In den Liedern an die Ṛbhus 4, 34 und 4, 37 wird diesen der Ersttrunk zugeschrieben; 4, 37, 4: „Euch wurde die Blume zugestanden zum Rausche[2])." Die Ṛbhus werden daher *agrepá*, „zuerst trinkend", genannt; 4, 34, 10: „Ihr Ṛbhus, die ihr zuerst trinkend euch berauscht[3])." 4, 34, 7 wird Indra aufgefordert, zu trinken „im Verein mit den zuerst Trinkenden, den zu ihrer Zeit Trinkenden[4])", was sich nur auf die Ṛbhus beziehen kann[5]). Den Ṛbhus kommt der Vortrunk vor den andern Göttern aber nur bei der Abendpressung zu; nur für diese sind die Ṛbhulieder 4, 34—37 bestimmt, wie aus 4, 34, 4; 4, 35, 6. 9 deutlich hervorgeht.

Auch Agni wird gelegentlich als Empfänger des Ersttrunks genannt; 1, 19, 9: „Dir gieße ich den somischen Süßtrank zum Ersttrunk zu. Komm, Agni, mit den Maruts[6])." Wenn Agni und die Maruts Soma empfangen, so ist der Vortrunk Agnis das Natürliche, da im allgemeinen die Somaspende in das Opferfeuer gegossen wurde[7]), Agni sie also zuerst empfängt. Auf diesen durch das Ritual gegebenen Vortrunk Agnis ist offenbar auch in 8, 103, 6 angespielt: „Wie die Becher des Süßtranks gehen zu ihm zuerst die Preislieder, zu Agni[8])."

Ebenso erklärt sich aus dem Ritual das Beiwort *agrepū* für die Wasser in dem Yajus VS. 1, 12: „Ihr göttlichen Wasser, ihr an der

---

[1]) *prá yád vām mádhvo agriyám bháranty adhvaryávo devayántaḥ śácībhiḥ.* — In den Pavamāna-Liedern wird der Ersttrunk nicht erwähnt. Unter den Göttern, für die der Soma bestimmt ist, wird am häufigsten Indra genannt, etwa 25mal, aber auch Vāyu, und zwar dreimal allein (9, 25, 2; 9, 46, 2; 9, 96, 16), sechsmal an erster Stelle (darunter dreimal vor Indra: 9, 7, 7; 9, 13, 1; 9, 63, 10), elfmal an zweiter Stelle (darunter achtmal hinter Indra: 9, 27, 2; 9, 33, 3; 9, 34, 2; 9, 61, 8; 9, 63, 22; 9, 65, 20; 9, 86, 20; 9, 27, 25).

[2]) *ánu vaś cety agriyám mádāya.*

[3]) *té agrepā́ ṛbhavo mandasānā́ḥ.* [4]) *agrepā́bhir ṛtupā́bhiḥ sajóṣāḥ.*

[5]) Vielleicht liegt ein Hinweis auf den Ersttrunk auch in 4, 34, 3 vor, doch lassen sich die Worte *ábhūta víśve agriyótá vājāḥ* verschieden auffassen.

[6]) *abhí tvā pūrvápītaye sṛjā́mi somyám mádhu | marúdbhir agna á́ gahi.*

[7]) 3, 35, 10: *índra píba svadháyā cit sutásyāgnér vā pāhi jihváyā yajatra | adhvaryór vā práyataṃ śakra hástād dhótur vā yajñáṃ haviṣo juṣasva*, „Indra, trink nach eigenem Gefallen von dem Gepreßten, oder trink mit der Zunge des Agni, du Opferwürdiger, oder aus der Hand des Adhvaryu den dargebotenen, du Mächtiger, oder genieße das Opfer der Spende des Hotṛ". 3, 35, 9 wird Indra aufgefordert, zusammen mit den Maruts mit der Zunge Agnis den Soma zu trinken: *agnéḥ piba jihváyā sómam indra.* 5, 51, 2 werden die Götter im allgemeinen gebeten: *agnéḥ pibata jihváyā*, „trinket mit der Zunge des Agni".

[8]) *mádhor ná pā́trā prathamā́ny asmai prá stómā yanty agnáye.*

Spitze Gehenden, zuerst Trinkenden! Bringt dies Opfer heut an die Spitze[1]).“ ŚBr. 1, 1, 3, 7 wird das Beiwort richtig erklärt: „Weil sie zuerst König Soma genießen, darum heißen sie zuerst trinkend[2]).“ Wie von den Wassern konnte auch von den Preßsteinen gesagt werden (10, 94, 2): „Selbst noch vor dem Hotṛ sind sie zum Genusse des Opfers gelangt[3]).“

Daß Indra, dem Gott, der seine Großtaten dem Somarausch verdankt, der Ersttrunk zugewiesen wurde, scheint mir ohne weiteres begreiflich. Warum aber sollte Vāyu, der in dem vedischen Pantheon eine verhältnismäßig unbedeutende Rolle spielt, vor allen andern Göttern zur Ehre des Ersttrunkes gekommen sein? Hillebrandt, Ved. Myth. II² 294, nimmt, wenn ich ihn recht verstehe, an, daß sie ihm als dem Morgengott und dem Wagenlenker Indras zuteil geworden sei. Allein Vāyu wird doch nur vereinzelt mit der Uṣas zusammengebracht, und sicherlich fährt er Indra nicht ständig; überdies ist es doch nicht wahrscheinlich, daß man den Wagenlenker eines Gottes vor diesem selbst geehrt haben sollte. Oldenberg, Rel. d. Veda⁴, S. 227, meint, der erste Anteil am Somatrank komme Vāyu als dem schnellsten der Götter zu. ŚBr. 13, 1, 2, 7 heißt es allerdings: „Vāyu fürwahr ist der schnellste der Götter[4]).“ Allein diese Eigenschaft des Gottes bietet doch keine genügende Erklärung, wenn sie auch später in Indien selbst in diesem Sinne verwertet ist: AB. 2, 25 wird erzählt, daß die Götter Vāyu, Indra, Mitra-Varuṇa und die Aśvins einen Wettlauf um den Ersttrunk veranstalteten, in dem Vāyu der Sieger blieb, aber Indra, dem Zweitschnellsten, ein Viertel seiner Spende zugestand. Anderswo wird denn auch Vāyus Ersttrunk anders begründet. Nach MS. 4, 5, 8 machte Vāyu den mit dem getöteten Vṛtra identifizierten Soma genießbar und bedang sich als Lohn dafür aus, daß die Grahas für ihn zuerst geschöpft würden[5]); nach TS. 1, 4, 7, 1 wird ihm derselbe Lohn für die Beteiligung an der Tötung Somas, die Benennung der Gefäße als *vāyavya* für die Beseitigung des Gestankes des faulenden Soma zuteil. Ähnlich lautet die Geschichte ŚBr. 4, 1, 3, 1ff. Eine derartige Legende muß

---

[1]) *devīr āpo agreguvo agrepuvo 'gra imam adya yajñaṃ nayata.* [Bleistiftnotiz: „Keith!“, i. e. „Veda of Black Yajus School“, 5, Anm. 1, wo das Richtige abgelehnt wird.] TS. 1, 1, 5, 1 *āpo devīr agrepuvo agreguvo 'gra imaṃ yajñaṃ nayata.*

[2]) *tā yat prathamāḥ somasya rājño bhakṣayanti tenāgrapuvaḥ.*

[3]) *hótuś cit pûrve havirádyam āśata.*

[4]) *vāyur vai devānām āśiṣṭhaḥ.* [5]) *madagrā eva grahā gṛhyāntā iti.*

schon in ṛgvedischer Zeit bestanden haben. In dem Ākhyānaliede 8, 100, 1 sagt eine Person zu Indra: „Ich gehe dir in eigener Person voran; alle Götter gehen hinter mir her. Wenn du, Indra, mir einen Anteil festsetzen wirst, dann wirst du mit mir Heldentaten vollbringen[1])." Indra antwortet: (V. 2) „Ich setze dir den Genuß des Süßtrankes an erster Stelle fest; der gepreßte Soma soll dir als Anteil bestimmt sein. Wenn du mein Genosse zur Rechten sein willst, dann wollen wir beide viele Vṛtras erschlagen[2])." Ich bin überzeugt, daß Oldenberg[3]) recht hat, wenn er in den beiden Strophen ein Gespräch zwischen Vāyu und Indra sieht. Der Gott, dem der Ersttrunk zugestanden wird, kann nur Vāyu sein, und wenn dieser von sich sagt, daß er Indra und allen andern Göttern vorangehe, so nimmt er damit etwas für sich in Anspruch, was ihm eigentlich gerade erst durch den rituellen Ersttrunk zuteil geworden ist. Alle derartigen Legenden sind aber doch immer nur Versuche, Ausdrücke oder Bräuche zu erklären, über deren ursprüngliche Bedeutung man sich nicht mehr klar war. Meines Erachtens beruht der Ersttrunk Vāyus auf dem Aufstieg des Soma von der Opferstätte zu den Göttern im Himmel, bei dem der im Luftraum herrschende Vāyu natürlich zuerst mit dem Soma in Berührung kam; er wurde damit der Ersttrinker. Dieser Ursprung des Ersttrunkes wurde vergessen, als mehr und mehr an die Stelle der Vorstellung von dem Aufstieg des Opfers zu den Göttern die von der Herabkunft der Götter zu der Opferstätte trat. Charakteristisch ist es, daß in dem alten neunten Buche durchaus die Vorstellung von dem Aufstieg Somas herrscht[4]); die Vorstellung von

---

[1]) *ayám ta emi tanvà purástād víśve devá́ abhí mā yanti paścá́t | yadá́ máhyaṃ dí́dharo bhāgám indrá́d ín máyā kṛṇavo vīryà́ṇi.*

[2]) *dádhāmi te mádhuno bhakṣám ágre hitás te bhāgáḥ sutó astu sómaḥ | ásaś ca tvám dakṣiṇatáḥ sákhā mé 'dhā vṛtrá́ṇi jaṅghanāva bhū́ri.*

[3]) ZDMG 39, 54 ff.

[4]) Das Hingehen Somas zu den Göttern bezeugen außer den oben angeführten noch die zahlreichen Stellen, wo anstatt der Götter im allgemeinen Indra oder Indras Bauch, Vāyu oder die Aśvins als der Ort genannt sind, an den sich Soma begibt oder begeben soll: 9, 24, 2 *punāná índram āśata*; 9, 67, 7 *índraṃ yā́mebhir āśata*; 9, 69, 9 *eté sómāḥ pávamānāsa índraṃ ráthā iva prá yayuḥ sātím ácchā*; 9, 90, 1 *índraṃ gácchan*; 9, 25, 5 *índraṃ gácchan kavíkratuḥ*; 9, 40, 2 *gámad índraṃ vṛ́ṣā sutáḥ*; 9, 97, 5 *ágann índram mahaté saúbhagāya*; 9, 106, 1 *índram áccha sutá́ imé vṛ́ṣaṇaṃ yantu hárayaḥ*; 9, 86, 2 *abhí vajríṇam índram índavo mádhumanta ūrmáyaḥ*; 9, 66, 28 *prá suvāná índur aksāḥ . . . punāná índur índram á́*; 9, 15, 1; 9, 61, 25 *gácchann índrasya niṣkṛtám*; 9, 64, 15 *índrasya yāhi niṣkṛtám*; 9, 101, 16 *índrasyābhy èti niṣkṛtám*; 9, 86, 16 *pró ayāsīd índur índrasya niṣkṛtám*; 9, 85, 7 *éndraṃ viśanti madirā́sa índavaḥ*; 9, 97, 36 *índram á́ viśa bṛhatá́ ráveṇa*; 9, 2, 1 *índram indo*

der Herabkunft der Götter tritt hier ganz zurück. Ich finde sie deutlich ausgesprochen nur in 9, 80, 1: [„Durch[1]) das Ṛta ruft (Soma) die Götter vom Himmel her[2])“ . . .

4. Somas himmlischer „Sitz“

Öfters ist davon die Rede, daß Soma sich auf seinen Sitz oder seine Stätte (*sadhástha*, *sádas*, *sádana*, *sádman*) niedersetze oder dort hinströme oder sich begebe. Mit diesem Sitz ist an einer Reihe von Stellen zweifellos die Somakufe auf dem Opferplatz gemeint[3]):

9, 1, 2: „Der allen Menschen gehörige Rakṣas-Töter setzte sich auf seine mit Erz zugehauene Stätte, auf seinen Sitz im Holz(gefäß)[4])“;

9, 16, 4: „Durch die Einsicht des sich Läuternden[5]) strömt Soma vorwärts auf die Seihe; mit Verstand setzte er sich auf seinen Sitz[6])“;

9, 65, 6: „Wenn du mit Wasser übergossen wirst, gereinigt werdend in den Händen, gelangst du zu deinem Sitz im Holz(gefäß)[7])“;

---

vṛṣā́ viśa; 9, 66, 15 *éndrasya jaṭháre viśa*; 9, 76, 3 *índrasya . . . jaṭhárеṣv ā́ viśa*; 9, 86, 23 *índav índrasya jaṭhárеṣv āviśán*; 9, 81, 1 *prá sómasya pávamānasyormáya índrasya yanti jaṭhára*m; 9, 85, 5 *índrasya soma jaṭháre sám akṣaraḥ*; 9, 86, 22 *sídann índrasya jaṭháre kánikradat*; 9, 70, 10 *índrasyendo jaṭhára*m *ā́ pavasva*; 9, 72, 2 *índrasya sómaṃ jaṭháre yád āduhúḥ*; 9, 109, 18 *prá soma yāhíndrasya kukṣā́*; 9, 80, 3 *éndrasya kukṣā́ pavate madíntamaḥ*; 9, 70, 9; 9, 108, 16 *índrasya hā́rdi somadhā́nam ā́ viśa*; 9, 86, 19 *índrasya hā́rdy āviśán manīṣíbhiḥ*; 9, 84, 4 *éndrasya hā́rdi kaláśеṣu sīdati*; 9, 25, 2 *dhármaṇā vāyúm ā́ viśa*; 9, 46, 2 *vāyúṃ sómā asṛkṣata*; 9, 63, 22 *vāyúm ā́ roha dhármaṇā*; 9, 61, 8 *sám índreṇotá vāyúnā sutá eti pavítra ā́*; 9, 13, 1 *sómaḥ punānó arṣati . . . vāyór índrasya niṣkṛtám*; 9, 7, 7 *sá vāyúm índram aśvínā sākám mádena gacchati*; 9, 8, 2 *punānā́saś camū́ṣádo gácchanto vāyúm aśvínā*.

[1]) [Mit dem Sanskrittext von 9, 80, 1 schließt Blatt 44 des MS.; 45—47 sind verloren. Da die Materialien für die Ausfüllung der Lücke nichts an die Hand geben, mußte die in [ ] versuchte Überbrückung vom Herausgeber aus dem Zusammenhang erschlossen werden.]

[2]) *ṛténa devā́n havate divás pári*.

[3]) Geldner Ü. zu 9, 1, 2: „Es sind das oder die Holzgefäße (*camū́*, *kóśa*, *kaláśa* oder schlechtweg *váneṣu*, *váṃsu*) gemeint, in die der fertige Soma abläuft, um sich zu „setzen“ (*sad*). Dieses *sad* steht zugleich im Sinn des späteren *pra-sad* (Manu 6, 67; Raghuv. 4, 21). Der brausende, gärende Soma kommt zur Ruhe und das Trübe setzt sich zu Boden.“

[4]) *rakṣohā́ viśvácarṣaṇir abhí yónim áyohatam | drúṇā sadhástham ā́sadat*.

[5]) Geldner Ü.: „D. h. durch seine eigene Einsicht. Er weiß von selbst, was er zu tun hat.“

[6]) *prá punānásya cétasā sómaḥ pavítre arṣati | krátvā sadhástham ā́sadat*.

[7]) *yád adbhíḥ pariṣicyáse mṛjyámāno gábhastyoḥ | drúṇā sadhástham aśnuṣe*.

9, 107, 10: „Von den Steinen ausgepreßt, (fließest du,) Soma, durch die Schafhaare. Der Goldene möge einziehen in die Camūs wie die Kriegerschar in eine Burg. Du hast deinen Sitz in den Holz(gefäßen) eingenommen[1])“;

9, 7, 3: „Der Stier brüllt im Holz(gefäß), (er geht) hin zu seinem Sitz, die wahre Opfergabe[2])“;

9, 91, 1: „Die zehn Schwestern (die Finger) treiben das Roß auf der Fläche der Schafs(wolle) hin zu seinen Sitzen[3]).“ Durch einen Vergleich werden die Opfergefäße des irdischen Opferplatzes als Somas „Sitz“ bezeichnet in 9, 92, 2: „Sich setzend in die Camūs wie der Hotṛ auf seinen Sitz[4]).“]

Ein anderer Sitz ist aber doch offenbar in 9, 92, 3 gemeint: „Soma, der Wohlverständige, der den Weg kennt, der allen Göttern gehört, der sich Läuternde, geht zu seinem ständigen Sitze[5]).“ Schon das *gātuvíd* deutet an, daß er einen längeren Weg geht, das *viśvádevaḥ*, daß er zu den Göttern geht, und das *nítyam* paßt überhaupt nicht für die Somakufe, sondern nur für seinen ständigen himmlischen Sitz.

Noch deutlicher drückt sich der Dichter von 9, 40, 2 aus: „Der Rötliche möge auf seine Stätte aufsteigen; der gepreßte Stier möge zu Indra gehn. Er setzt sich auf seinen dauernden Sitz[6]).“ Dem Wunsche ist hier wie so oft zur Bekräftigung die Feststellung hinzugefügt, daß der Wunsch erfüllt ist. Somas dauernder Sitz kann doch nur ein Sitz im Himmel sein, die Stätte, zu der er aufsteigen, an der er mit Indra zusammentreffen soll.

Wie in 9, 92, 3; 9, 40, 2 durch *nítya* und *dhruvá*, ist die himmlische Stätte in 9, 107, 5 durch *pratná* gekennzeichnet: „Aus dem himmlischen Euter sich die liebe Süßigkeit melkend, setzte er sich an den uralten Platz. Von den Männern geschüttelt, strömt der weitschauende Renner zu dem (für ihn) begehrenswerten Halt[7]).“ Hier läßt außer der Bezeichnung als *pratnám* auch die Bemerkung *duhānā́ ūdhar divyám* keinen Zweifel über die Bedeutung von *sadhástham*; das „himmlische Euter“ muß sich doch im Himmel

---

[1]) *ā́ soma suvānó ádribhis tiró vā́rāṇy avyáyā | jáno ná purí camvòr viśad dhárih sádo váneṣu dadhiṣe.*

[2]) *vṛ́sā́va cakradad váne sádmābhí satyó adhvaráḥ.*

[3]) *dáśa svásāro ádhi sā́no ávyé 'janti váhnim sádanāny áccha.*

[4]) *sī́dan hóteva sádane camū́ṣu.*

[5]) *prá sumedhā́ gātuvíd viśvádevaḥ sómaḥ punānáḥ sáda eti nítyam.*

[6]) *ā́ yónim aruṇó ruhad gámad índraṃ vṛ́ṣā́ sutáḥ | dhruvé sádasi sīdati.*

[7]) *duhānā́ ū́dhar divyám mádhu priyám pratnáṃ sadhástham ā́sadat | āpṛ́cchyaṃ dharúṇaṃ vājy àrṣati nṛ́bhir dhūtó vicakṣaṇáḥ*

befinden. Das *pratnáṃ sadhástham* ist offenbar dasselbe wie das *āpṛ́cchyaṃ dharúṇam*, das Geldner als den Droṇakalaśa erklärt, wenn er auch gesteht, daß der Ausdruck seltsam erscheine.

Die himmlische Stätte scheint mir auch in 9, 21, 3 gemeint zu sein: „Ungehemmt spielend strömten die Indus auf der Welle des Stromes zu der einen Stätte[1])." Der Zusatz *ékam ít* läßt doch eher an die eine Stätte im Himmel denken, zu der alle Somas gelangen, als an den Droṇakalaśa, wie allgemein im Anschluß an Sāyaṇa angenommen wird.

Sicherlich ist das *sadhástha* die himmlische Stätte in 3, 62, 15: „Unser Leben verlängernd, die Nachsteller überwältigend, hat Soma sich auf seinen Platz gesetzt[2])"; denn derselbe Platz wird in V. 13 die Stätte des Ṛta genannt[3]), die sich, wie ich später zu zeigen hoffe, im Himmel befindet. Der gleiche Ort ist natürlich auch das *sadhástha* in 9, 17, 8: „Ströme den Strom des Süßen entlang! Du, der Scharfe, hast dich auf deinen Platz gesetzt, schön für das Ṛta[4]) zum Trinken[5])."

Eine besondere Auffassung von Somas Aufstieg in den Himmel scheint mir in 9, 72, 6 vorzuliegen. Da wird zunächst von der Pressung gesprochen: „Es melken den Soma, den donnernden, unvergänglichen, den Seher die Seher, die geschäftigen, nachdenkenden[6])." Dann fährt der Text fort: *sám ī gávo matáyo yanti saṃyáta ṛtásya yónā sádane punarbhúvaḥ*, was Geldner übersetzt: „Zu ihm kommen vollzählig die Milchkühe, die (frommen) Gedanken, an der Wiege, am Sitze der Wahrheit immer aufs neue." Ich halte diese Auffassung von *punarbhúvaḥ* für unrichtig. *punarbhú* ist „wiedererstehend", „wiedergeboren"; so von der Uṣas 1, 123, 2: „In der Höhe hielt die junge Frau, wiedererstanden, Ausschau[7])"; von Nacht und Tag: 1, 62, 8: „Seit alters um(wandeln) die beiden ungleichen jungen Frauen aus eigenem Trieb Himmel und Erde, wieder erstehend[8])." In demselben Sinne wird *púnarnava* gebraucht;

---

[1]) *vṛ́thā kríḷanta índavaḥ sadhástham abhy ékam ít | síndhor ūrmā́ vy àkṣaran.*

[2]) *asmā́kam áyur vardháyann abhímātīḥ sáhamānaḥ | sómaḥ sadhástham ā́sadat.* [3]) *ṛtásya yónim āsádam.*

[4]) Geldner: „für den Wahrhaften", dazu die Note: „Es könnte der Fromme überhaupt, bes. der Priester gemeint sein." Diese Auffassung von *ṛtá* ist, wie wir sehen werden, unmöglich.

[5]) *mádhor dhā́rām ánu kṣara tīvráḥ sadhástham ā́sadaḥ | cā́rur ṛtā́ya pītáye.*

[6]) *aṃśúṃ duhanti stanáyantam ákṣitaṃ kavíṃ kaváyo 'páso manīṣíṇaḥ.*

[7]) *uccā́ vy àkhyad yuvatíḥ punarbhúḥ.*

[8]) *sanā́d dívam pári bhūmā́ vírūpe punarbhúvā yuvatí svébhir évaiḥ.*

10, 161, 5 schließt die Krankenbeschwörung: „Ich habe dich herbeigeholt, ich habe dich gefunden. Du bist wiedergekommen, du neu Wiedererstandener[1])“ In 9, 72, 6 gibt *punarbhúvaḥ* auf *gávaḥ* und *matáyaḥ* bezogen keinen Sinn; es kann nur, wie schon Ludwig bemerkt hat, Gen. Sing. sein und muß mit *sádane* verbunden werden, das unbedingt hinter *ṛtásya yónā* einer näheren Bestimmung bedarf. Meines Erachtens sind die Worte zu übersetzen: „Zusammen gehen zu ihm vollzählig die Kühe, die Lieder an der Stätte des Ṛta, an dem Sitze des Wiedererstehenden.“ Die Stätte des Ṛta ist im Himmel; dort wird also der in Begleitung der Milch und der Lieder hinaufgesandte Soma „wiedergeboren“. Wir werden der gleichen Vorstellung noch an andern Stellen begegnen[2]).

5. Soma in „den Wassern“

[Wenn, wie so häufig, vom Eingehen oder Sichkleiden Somas in die Wasser, seiner Reinigung in, seiner Mischung mit ihnen die Rede ist, so sind in den meisten Fällen die Preß- oder Mischwasser des irdischen Opferplatzes gemeint:

9, 65, 6: „Wenn du mit Wasser übergossen wirst, gereinigt werdend in den Händen, gelangst du zu deinem Sitz im Holz(gefäß)[3])“;

9, 96, 24: „Der schätzereiche Goldfarbene, in die Wasser eingeführt, brüllte im Gefäße der Frommen[4])“;

9, 65, 26: „Vorwärts (eilen) die glänzenden, krafterregenden (Somas) wie angetriebene Rosse; (mit Milch) versetzt, werden sie in den Wassern gereinigt[5])“;

---

[1]) *áhārṣaṃ tvávidaṃ tvā púnar ágāḥ punarnava.*

[2]) [Hier schließt Bl. 50 des MS.; 51—53 fehlen. Materialien zur Füllung der Lücke sind nicht vorhanden; doch schließt auf Bl. 54 eine Belegreihe für Soma in den irdischen Preß- oder Mischwassern, deren Anfang sich aus S. 228, Anm. 7 und S. 239, Anm. 1 teilweise rekonstruieren läßt. Aus dem „meist“ zu Anfang der erstgenannten Anmerkung ergibt sich, daß außer den in beiden Anmerkungen genannten noch eine größere Anzahl weiterer Stellen angeführt waren. Die Reihe wurde daher durch die Stellen des 9. Buches vervollständigt, an denen *áp* mit einiger Sicherheit als Preß- oder Mischwasser zu verstehen ist. Am Anfang der Lücke könnte als weiterer Beleg für Somas himmlischen „Sitz“ noch die Strophe 9, 71, 6 gestanden haben, die jedoch unten S. 252 ausführlich behandelt ist. — Das zur Füllung der Lücke Eingefügte ist in [ ] eingeschlossen.]

[3]) Vgl. oben S. 222, Anm. 7.

[4]) *hárir ánītaḥ puruváro apsv ácikradat kaláśe devayūnā́m.*

[5]) *prá śukráso vayojúvo hinvānáso ná sáptayaḥ | śrīṇānā́ apsú mṛñjata.*

9, 24, 1: „Vorwärts eilten die Somas, die sich läuternden Indus; (mit Milch) versetzt, werden sie in den Wassern gereinigt[1])“;

9, 96, 10: „In den Wassern gereinigt, auf dem Stein gemolken[2])“;

9, 74, 9: „Wenn du, Soma, mit Wasser gemischt bist, läuft dein Saft, Pavamāna, durch das Schafhaar[3])“;

9, 71, 3: „Er wäscht sich rein in den Wassern, er läßt sich opfern in Fülle (?)[4])“;

9, 79, 4: „Die Preßsteine fressen dich auf dem Fell des Rindes; in die Wasser haben dich mit den Händen gemolken die Verständigen[5])“;

9, 62, 4: „Ausgepreßt wurde der Stengel zum Rausche in die Wasser, der wirksame, auf den Bergen wachsende[6])“;

9, 62, 5: „In den Wassern geschwenkt, von den Männern ausgepreßt[7])“;

9, 91, 2: „Der Unsterbliche, der von den sterblichen Männern mittels Schaf(haar)en, Kuh(milch) und Wasser gereinigt, vorwärts (läuft)[8])“;

9, 68, 9: „Sich läuternd, setzt Soma sich in die Gefäße; mit Wasser und Milch wird der von den Steinen Ausgepreßte gereinigt[9])“;

9, 97, 45: „In das hölzerne Bett setzte sich der sich Läuternde; Indu strömte zusammen mit der Kuh(milch), zusammen mit den Wassern[10])“;

9, 109, 16f.: „Vorwärts floß der Ausgepreßte in tausend Strömen quer durch die Seihe, durch das Schafhaar. Es strömte dieses tausendsamige Roß, mit Wasser gereinigt, mit Milch versetzt[11])“;

9, 30, 5: „In die Wasser treiben sie dich, den süßesten,

---

[1]) *prá sómāso adhanviṣuḥ pávamānāsa índavaḥ | śrīṇānā́ apsú mṛñjata.*
[2]) *mṛjānó apsú duduhānó ádrau.*
[3]) *adbhíḥ soma papṛcānásya te rásó 'vyo vā́raṃ ví pavamāna dhāvati.*
[4]) *nenikté apsú yájate párīmaṇi.*
[5]) *ádrayas tvā bapsati gór ádhi tvacy àpsú tvā hástair duduhur manīṣíṇaḥ.*
[6]) *ásāvy aṃśúr mádāyāpsú dákṣo giriṣṭhā́ḥ.*
[7]) *apsú dhūtó nṛ́bhiḥ sutáḥ.*
[8]) *prá yó nṛ́bhir amṛ́to mártyebhir marmṛjānó 'vibhir góbhir adbhíḥ.*
[9]) *sómaḥ punānáḥ kaláśeṣu sīdati | adbhír góbhir mṛjyate ádribhiḥ sutáḥ.*
[10]) *ā́ yóniṃ ványam asadat punānáḥ sám índur góbhir asarat sám adbhíḥ.*
[11]) *prá suvānó akṣāḥ sahásradhāras tiráḥ pavítraṃ ví vā́ram ávyam || sá vājy àkṣāḥ sahásraretā adbhír mṛjānó góbhiḥ śrīṇānáḥ.*

goldenen, mit den Preßsteinen, o Indu, für Indra zum Trinken[1])“;

9, 80, 5: „Dich, den Süßen, melken mit den Steinen die Arme[2]), ins Wasser den Stier die zehn Finger[3])“;

9, 107, 1: „Gießt herum von hier den Gepreßten! Soma, der die höchste Opfergabe ist, der mannhafte, der in die Wasser geflossen ist — den Soma hat (der Priester) mit den Steinen ausgepreßt[4])“;

9, 16, 2: „Den Lenker der Geschicklichkeit, der mit Einsicht mit seinem Saft sich in die Wasser kleidet, der in der Seihe die Kuh(milch) erlangt, haben wir geleitet[5])“;

9, 78, 1: „Hervor strömte der König, die Rede erzeugend; in die Wasser sich kleidend, strebt er nach der Kuh(milch); die Schaf(wolle) nimmt (seine) Unreinigkeit, (seine) körperlichen Bestandteile[6])“;

9, 96, 13: „Läutere dich, Soma, du süßer, ṛtahafter, in die Wasser dich kleidend, auf dem Rücken der Schaf(wolle)[7])“;

9, 107, 4: „Dich läuternd, Soma, fließest du, in die Wasser dich kleidend, im Strome dahin[8])“;

9, 107, 18: „In die Wasser sich kleidend, in die Holz-(gefäße) sich setzend, umhüllte sich der Trefflichste mit der Kuh(milch)[9])“;

9, 107, 26: „In die Wasser sich kleidend, strömt Indu um die Kufe, vorwärtsgetrieben von den Pressern[10])“;

9, 109, 21: „Sie reinigen den in die Wasser sich kleidenden Goldenen[11])“;

9, 86, 40: „Die Woge des Mets hat Begehren erregt; in die Wasser sich kleidend taucht der Büffel hinein[12])“;

---

[1]) *apsú tvā mádhumattamaṃ háriṃ hinvanty ádribhiḥ | índav índrāya pītáye.* [2]) So nach Geldner (vgl. Note zu 5, 64, 7[c]).

[3]) *táṃ tvā hastíno mádhumantam ádribhir duhánty apsú vṛṣabháṃ dáśa kṣípaḥ.*

[4]) *párītó ṣiñcata sutáṃ sómo yá uttamáṃ havíḥ | dadhanvā́ṃ yó náryo apsv àntár ā́ suṣā́va sómam ádribhiḥ.*

[5]) *krátvā dákṣasya rathyàm apó vásānam ándhasā | goṣā́m áṇveṣu saścima.*

[6]) *prá rā́jā vā́caṃ janáyann asiṣyadad apó vásāno abhí gā́ iyakṣati | gṛbhṇā́ti riprám ávir asya tā́nvā.*

[7]) *pávasva soma mádhumā̃m̐ ṛtā́vāpó vásāno ádhi sā́no ávye.*

[8]) *punānáḥ soma dhā́rayāpó vásāno arṣasi.*

[9]) *apó vásānaḥ pári góbhir úttaraḥ sídan váneṣv avyata.*

[10]) *apó vásānaḥ pári kóśam arṣatíndur hiyānáḥ sotṛ́bhiḥ.*

[11]) *apó vásānaṃ hárim mṛjanti.*

[12]) *ún mádhva ūrmír vanánā atiṣṭhipad apó vásāno mahiṣó ví gāhate.*

9, 3, 6: „Dieser Gott, von den Begeisterten gepriesen, taucht in die Wasser[1]“;]

9, 16, 3: „Entsende den nicht wässerigen (?), in den Wassern schwer zu überwindenden[2] Soma auf die Seihe[3]“;

9, 20, 6: „Das Roß, das in den Wassern schwer zu überwinden ist, das von den Händen gereinigt wird, Soma setzt sich in die Camūs[4]“;

9, 76, 5: „Wie ein Stier die Herde, umströmst du die Kufe im Schoße der Wasser, ein brüllender Stier[5]“;

9, 109, 13: „Der Saft läuterte sich, schön zum Rausche, im Schoße der Wasser, der Seher zum Glück[6].“

Der Zusammenhang des Textes macht es in den meisten Fällen sicher oder wahrscheinlich, daß es sich in den angeführten Stellen um die Wasser handelt, die bei der Pressung des Soma verwendet werden; ob im einzelnen Falle die Vasatīvarīs oder die Ekadhanās des späteren Rituals gemeint sind, braucht uns hier nicht zu beschäftigen[7].

[Die[8]) Wasser, mit denen Soma in Verbindung steht, sind aber bisweilen auch die himmlischen Wasser. Diese, nicht die Preß- oder Mischwasser, müssen gemeint sein in der Strophe 9, 68, 4, die ein näheres Eingehen erfordert.

In der vorhergehenden Strophe (9, 68, 3) ist ausschließlich von dem himmlischen Soma die Rede: „Der Rauschtrank, der die zusammenstoßenden Zwillingsschwestern durchmessen hat, machte die

---

[1]) *eṣá víprair abhíṣṭuto 'pó devó ví gāhate.*

[2]) Nach Geldner, weil Geschmack und Farbe im Wasser unverändert bleiben.

[3]) *ánaptam apsú duṣṭáraṃ sómam pavítra á sṛja.*

[4]) *sá váhnir apsú duṣṭáro mṛjyámāno gábhastyoḥ | sómaś camúṣu sīdati.*

[5]) *vṛ́seva yūthá́ pári kóśam arṣasy apā́m upásthe vṛṣabháḥ kánikradat.*

[6]) *índuḥ paviṣṭa cā́rur mádāyāpā́m upásthe kavír bhágāya.*

[7]) Sāyaṇa erklärt die Wasser meist als die Vasatīvarīs; in 9, 65, 6. 26; 9, 96, 13; 9, 74, 9; 9, 91, 2 ohne Grund, und zum Teil sicher unrichtig, als die Vasatīvarīs und Ekadhanās oder die Vasatīvarīs und die übrigen. *apsv àntáḥ* in 9, 107, 1 wird durch *vasatīvarīṣv antarikṣe vā* erklärt, *apā́m upásthe* in 9, 109, 13 durch *antarikṣe pavitre vā*, in 9, 76, 5 durch *antarikṣe*. Auch der Ausdruck *apsú duṣṭáraḥ* in 9, 16, 3; 9, 20, 6 soll sich auf den Aufenthalt in den himmlischen Wassern beziehen (ist hier ein Beiwort des himmlischen Soma auf den irdischen übertragen?).

[8]) [Es fehlen Bl. 57/58 des MS. In Ermangelung verwertbarer Materialien mußte die Überbrückung der Lücke aus dem Zusammenhang versucht werden (nur der erste Satz ist einem kurzen Konzeptbruchstück entnommen). Es ist möglich, daß vor 9, 68, 4 noch (wenige) andere Stellen behandelt waren.]

zusammen Aufgewachsenen von unvergänglicher Milch schwellen. Die beiden großen grenzenlosen Räume genau kennend, hat er (zu ihnen) hingelangend seine unvergängliche Erscheinungsform angenommen[1]).“

Danach fährt der Text fort (9, 68, 4): *sá mātárā vicáran vājáyann apáḥ prá médhiraḥ svadháyā pinvate padám | aṃśúr yávena pipiśe yató nṛ́bhiḥ sáṃ jāmíbhir násate rákṣate śíraḥ.* Geldner übersetzt dies: „Seine beiden Mütter durchlaufend, die Gewässer anspornend macht der Weise aus eigenem Antrieb seine Stätte überquellen. Der Stengel wird mit Gerste(nkörnern) gefärbt, von den Herren gezügelt. Während er den Schwestern beiwohnt, schützt er sein Haupt.“ In den Noten werden die beiden Mütter als Himmel und Erde, die Gewässer als das Wasser, in das der Somasaft abläuft, und die Stätte, die Soma überquellen macht, als die Kufe erklärt. Wenn nun aber hier tatsächlich von Soma gesagt ist, daß er Himmel und Erde durchläuft, so wäre doch kaum zu begreifen, wieso er gleichzeitig die] Wasser antreiben sollte, wenn man darunter mit Geldner das Wasser verstehen wollte, in das der Somasaft abläuft. So ist es auch wenig wahrscheinlich, daß die Stätte, die der Soma schwellen macht, die Kufe ist, die der Soma überquellen läßt. Mir scheint, daß in den ersten beiden Pādas von dem Soma die Rede ist, der in der Höhe über Himmel und Erde dahinzieht, die himmlischen Wasser in Bewegung setzt und dadurch seine himmlische Stätte, aus der, wie wir später sehen werden, der Regen stammt, schwellen macht. Das ist im Grunde derselbe Gedanke, der auch in der ersten Hälfte von 9, 68, 3 ausgedrückt ist. Im dritten Pāda ist von dem irdischen Soma die Rede. Wenn es heißt, daß er mit Gerste geputzt wird, so muß sich das auf einen Zusatz von Gerste beziehen, der auch noch in 8, 92, 4 erwähnt wird. Vielleicht wird auf diese Beimischung von Gerste hingewiesen, weil, wie Geldner richtig bemerkt, Soma hier durch das *nṛ́bhir yatáḥ* als Roß hingestellt wird. Wie ein Roß durch Gerstenfutter schmuck gemacht wird, so auch der Soma.

In dem vierten Pāda versteht Geldner die *jāmáyaḥ* als die Finger der Pressenden, denen Soma sich gesellt oder „beiwohnt“, wie Geldner sich ausdrückt. Da es 9, 82, 3 von Soma heißt *sáṃ gṛ́ávabhir nasate* und in 9, 26, 5 die *jāmáyaḥ* ohne weiteres Attribut die Finger bezeichnen können, so läßt sich an und für sich dagegen

---

[1]) *ví yó mamé yamyà saṃyatī́ mádaḥ sākaṃvṛ́dhā páyasā pinvad ákṣitā | mahī́ apāré rájasī vivévidad abhivrájann ákṣitam pā́ja ā́ dade.*

nichts einwenden; unklar bleibt nur das *rákṣate śíraḥ*. Geldners Erklärung, daß Soma sein Haupt schützt, insofern er selbst bei dem Zerschlagen der Stengel nicht zugrunde geht, klingt wenig wahrscheinlich. Nun kann sich aber, wenn meine Deutung der ersten Strophenhälfte zutrifft, die zweite nicht ausschließlich auf den irdischen Soma beziehen, da sonst jeder Gedankenzusammenhang zwischen den beiden Strophenhälften fehlen würde. Es muß ebenso wie in der ersten Hälfte von 9, 68, 3 im letzten Pāda auf den Aufstieg Somas in die himmlischen Räume oder die himmlischen Wasser hingewiesen sein, und ich glaube, daß sich das durch Heranziehung einer anderen Stelle beweisen läßt.

In 8, 72, 13—15 lesen wir: „Gießet den Glanz auf den gepreßten (Soma), den Überglanz beider Welten. Die Rasā möge den Stier annehmen. Die kennen ihre Heimat. Wie die Kälber mit den Mutter(kühen) vereinigen sie sich wechselseitig mit den Verwandten. In den Fängen des Fressenden[1]) machen sie sich einen Halt im Himmel, Verehrung bei Indra, bei Agni, die Sonne[2])." In V. 13 ist „der Glanz, der Überglanz der beiden Welten" offenbar die Milch, die an den Soma geschüttet wird[3]). *rasá* nahm Roth als Feuchtigkeit, Graßmann als Flut[4]), Oldenberg und Geldner sehen in der Rasā das Wasser des Somabeisatzes. Allein *rasá* ist nicht dasselbe wie *rása*; es ist nur der Name, vielleicht eines wirklichen, sicherlich des mythischen himmlischen Flusses, und daß dieser Name für das Wasser, das dem Soma zugesetzt wird, gebraucht sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Oldenberg meint, „möge die Rasā sich den Stier aneignen", könne soviel bedeuten wie „möge Indra zum Wasser des Somabeisatzes kommen"; mir scheint das eine nicht gerade verlockende Einladung für den Gott zu sein. In diesem Zusammenhang kann *vṛṣabhá* doch nur der *sutá*, der gepreßte Soma, sein, der unendlich oft *vṛṣabhá* genannt wird, und der Sinn des

---

[1]) Geldner: „des Schnappenden", aber *baps* ist im allgemeinen „mit den Zähnen zermalmen", „fressen", mit Bezug auf Flüssigkeiten auch „schlürfen" (*hárī ivándhāṃsi bápsatā* 1, 28, 7). Nur in 7, 55, 2 *vìva bhrājanta ṛṣṭáya úpa srákveṣu bápsataḥ* würde „schnappen" gut passen; man wird es hier als „beißen" verstehen müssen.

[2]) *á suté siñcata śríyaṃ ródasyor abhiśríyam | rasá́ dadhīta vṛṣabhám || té jānata svám okyàṃ sáṃ vatsá́so ná mātṛ́bhiḥ | mithó́ nasanta jāmíbhiḥ || úpa srákveṣu bápsataḥ kṛṇvaté dharúṇaṃ diví | índre agnā́ námaḥ svàḥ.*

[3]) *dyā́vāpṛthivī́* haben *ghṛtávat páyaḥ* (1, 22, 14; 10, 65, 8); sie sind *páyasvatī* (6, 70, 2), *ghṛtávatī bhúvanānām abhiśríyā* (6, 70, 1).

[4]) Im Wtb. bezieht er es auf Soma. Ludwig wollte es als Instr. von *rása* fassen: „Versetzt mit Naß den Stier (Agni)."

Satzes kann doch nur sein, daß die Rasā, die hier natürlich nur der Himmelsfluß, kein irdischer Fluß sein kann, den Soma in sich aufnehmen, Soma also in die Himmelsflut eingehen soll. Wenn man in der folgenden Strophe mit Bloomfield, JAOS XXXI 56, die Zutaten des Soma als Subjekt nehmen will, so weiß ich nicht, wer die Verwandten sein sollen, mit denen sie sich vereinigen[1]). Ich halte es für ausgeschlossen, daß die Somasäfte jemals die *jāmáyaḥ* der Zutaten genannt werden konnten. V. 14 muß sich vielmehr, wie auch Oldenberg und Geldner annehmen, auf die gepreßten Somas beziehen, und wenn diese sich mit den „Verwandten“ vereinigen, so können das wiederum nicht, wie Geldner meint, die Zutaten, sondern nur die Somas in dem Himmelsstrom sein, von dem ja eben gesagt ist, daß er den gepreßten Soma aufnehmen soll. Der Himmelsstrom, in dem die himmlischen Somas sind, ist die Heimat, die die irdischen Somas kennen und in die sie sich begeben, um sich mit ihren Verwandten zu vereinigen.

Nichts anderes als *sáṃ vatsáso ná mātṛ́bhir mithó nasanta jāmíbhiḥ* können aber die Worte *sáṃ jāmíbhir násate* in 9, 68, 4 bedeuten; der einzige Unterschied besteht darin, daß hier von dem Soma in der Einzahl, in 8, 72, 14 von den Somasäften im Plural die Rede ist. Es wird im letzten Pāda von 9, 68, 4 also in der Tat, wie wir erwarten sollten, auf den Aufstieg Somas in den Himmel hingewiesen.

Mit dem *sáṃ násate jāmíbhiḥ* muß aber auch das *rákṣate śíraḥ* in gedanklichem Zusammenhang stehen. Mir scheint, daß *śíraḥ* hier in dem übertragenen Sinne gebraucht ist, in dem sonst bisweilen, auch gerade von Soma, *mūrdhán* gebraucht wird[2]).

So lautet der Schlußvers des an Soma gerichteten Liedabschnitts 1, 43, 9: *yáṣ te prajā́ amṛ́tasya párasmin dhā́mann ṛtásya | mūrdhā́ nā́bhā soma vena ābhū́ṣantīḥ soma vedaḥ*. Geldner übersetzt: „Deine Kinder der Unsterblichkeit an dem höchsten Ursprungsort des (Welt)gesetzes, nach denen sollst du, Soma, als ihr Haupt an dem Nabel (der Welt) ausschauen und wissen, daß sie bereit sind, o Soma.“ Die Kinder der Unsterblichkeit sollen die Götter, der Nabel der Welt der Opferplatz sein. Allein wenn die Götter auch

---

[1]) Auch kann *té jānata svám okyàm* nicht heißen: „they know their own belongings“, d.h. „they know that they belong to Soma“. Oldenberg weist auch darauf hin, daß die Zusätze (Wasser und Milch) weiblich sind.

[2]) Vgl. auch *śiro rājñāṃ bhavati*, „er wird der oberste der Könige“, ŚBr. 13, 3, 3, 10.

bisweilen Söhne der Unsterblichkeit genannt werden[1]), so läßt sich *prajā́ amṛ́tasya* doch nicht in diesem Sinne mit *te* verbinden. Das *te* kann nicht von *amṛ́tasya* getrennt werden; es kann nur von „Abkömmlingen von dir, dem Unsterblichen" oder „dem Unsterblichkeitstranke" die Rede sein, und dieser Ausdruck kann sich, wie mir scheint, nicht auf die Götter beziehen. Damit fällt auch die Möglichkeit, *mūrdhā́* als das Haupt der Götter zu fassen. Die Bezeichnung würde auch für Soma nicht passen; Soma ist wohl wegen seines Aufenthaltes im Himmel das Haupt des Himmels[2]), wird aber, soweit ich sehe, niemals *devā́nām mūrdhā́* genannt. Daß der Ausdruck *párasmin dhā́mann ṛtásya* anders zu verstehen ist, hoffe ich später zeigen zu können; jedenfalls ist aber die höchste Stätte des Ṛta ein Ort im Himmel. Für gänzlich unwahrscheinlich halte ich es weiter, daß *nā́bhi* ohne nähere Bezeichnung den Nabel der Welt und weiter den Opferplatz bedeuten könnte. Mir scheint, daß *mūrdhā́ nā́bhā* nur „der Oberste in der Verwandtschaft" bedeuten kann[3]), und daß Soma, wenn er so genannt wird, nur der himmlische Soma, und seine Abkömmlinge nur die irdischen, in den Himmel gesandten Somas sein können. Ich übersetze die Strophe also: „Was deine, des Unsterblichkeitstrankes, Kinder sind an der höchsten Stelle des Ṛta, nach denen mögest du, Soma, das Haupt in der Verwandtschaft, ausschauen, mögest du wissen, daß sie zur Stelle sind." Der Ausdruck *prajā́ḥ* scheint mir gerade mit Rücksicht auf den *mūrdhā́ nā́bhā* für die irdischen Somas gewählt zu sein.

Ist nun *śíras* in 9, 68, 4 dasselbe wie *mūrdhā́* in 1, 43, 9 — man beachte, daß es neben *jāmíbhiḥ* steht wie *mūrdhā́* neben *prajā́ḥ* —, so sieht man doch nicht ein, inwiefern der Somasaft, der sich mit seinen Verwandten im Himmel vereinigt, dadurch den Himmelssoma schützen sollte. Ich betrachte daher in dem Satze *rákṣate śíraḥ* das *śíraḥ* als Subjekt: „Wenn er sich mit seinen Verwandten vereinigt, gewährt das Oberhaupt ihm Schutz" scheint mir einen guten und geschlossenen Sinn zu ergeben.

Die Bestätigung meiner Deutung sehe ich in der bereits oben S. 230 in Text und Übersetzung angeführten Strophe 8, 72, 15. Pischel, Ved. Stud. II 58, wollte *bápsataḥ* als Verbum finitum

---

[1]) *sūnávaḥ ... amṛ́tasya* 6, 52, 9; *amṛ́tasya putrā́ḥ* 10, 13, 1.

[2]) *divó murdhā́* 9, 27, 3; *divó mūrdhā́naḥ* 9, 69, 8.

[3]) *mūrdhā́ nā́bhā* ist derselbe, der in 9, 79, 4 *diví te nā́bhā paramó yá ādadé* genannt wird.

nehmen: „Wenn ihn (die Preßsteine) im Maule zermalmt haben, machen sie ihn zum Tragepfeiler am Himmel“; es würde also weder das Subjekt, die Preßsteine, noch das Objekt, der Soma, genannt sein, was ich für unmöglich halte. Alle andern Erklärer sehen denn auch in *bápsataḥ* den Genitiv des Partizips, wie er in *úpa srákveṣu bápsataḥ* in 7, 55, 2 vorliegt. Bloomfield, JAOS XXXI 56f., bezieht *bápsataḥ* auf den Soma und nimmt die Zutaten als Subjekt des Satzes an: „in the maw of consuming (soma) they (the ingredients of the soma mixture) create support in heaven.“ Allein abgesehen davon, daß von den Zutaten gar nicht die Rede sein kann — sie beruhen auf der unrichtigen Erklärung der vorhergehenden Strophe —, wie sollten denn gerade diese Zutaten, nicht Soma selbst, einen Halt im Himmel schaffen? Aber auch Oldenbergs Auffassung, der sich Geldner anschließt, vermag ich nicht zu teilen; ich begreife nicht, was es heißen soll, daß die Somas im Gebiß des kauenden oder schnappenden Preßsteins, also während sie ausgepreßt werden, am Himmel einen Halt oder die Stütze schaffen, in der Geldner die am Schluß der Strophe genannte Sonne sieht. Wenn nun in V. 14 von der Vereinigung der irdischen mit den himmlischen Somas gesprochen und im Anschluß daran gesagt wird, daß die Somas sich einen Halt im Himmel machen (*kṛṇvaté*), so kann das doch nur bedeuten, daß sie in den Himmel eingehen und dort festen Fuß fassen, und wenn sie das in den Fängen des *bápsat* tun, so kann der *bápsat*, der Fressende — da es sich um das Aufnehmen einer Flüssigkeit handelt, können wir auch sagen, der Einschlürfende[1]) — doch nur entweder der himmlische Soma oder allenfalls der Himmel selbst sein. Damit lassen sich auch die folgenden Worte gut vereinigen[2]). Die Somas schaffen

[1]) S. oben S. 230 Anm. 1.

[2]) Der Pāda ist sehr verschieden gedeutet. Pischel nimmt ihn als selbständigen Satz: „Verehrung sei Indra, Agni, Svaḥ“; ebenso Bloomfield: „To Indra, Agni obeisance, light.“ Aber eine solche *namaḥ*-Formel ist am Schluß der Strophe, die nur von dem Soma handelt, gänzlich unmotiviert. Auch das *svàḥ* bereitet Schwierigkeiten. Es kann kaum im Sinne des Lokativs stehen, und in Bloomfields Übersetzung bleibt es völlig dunkel. Oldenberg und Geldner gliedern den Pāda dem Satzgefüge der Strophe ein; O. „die Somas schaffen Verehrung für Indra und Agni und schaffen die Sonne“; G. „sie machen eine Stütze am Himmel, die Sonne: eine Huldigung für Indra und Agni“. Ich kann auch diese Übersetzungen nicht als richtig ansehen, denn der Gegenstand der Verehrung steht bei *námaḥ* sonst im Dativ, und die Bedeutung der Medialform *kṛṇvaté*, die sicherlich nicht umsonst gebraucht ist, kommt nicht zum Ausdruck. In Geldners Übersetzung verstehe ich überdies nicht, warum die Erschaffung der Sonne eine Huldigung für Indra und Agni sein sollte.

sich dadurch, daß sie im Himmel Fuß fassen, bei Indra und Agni Verehrung, was meines Erachtens besagt, daß sie von Indra, der den Soma im Himmel genießt (10, 116, 3), und Agni, dem Bewohner der himmlischen Wasser, mit Ehren aufgenommen werden, und sie schaffen sich die Sonne. Auf diese Erschaffung der Sonne durch die Somas im Himmel werden wir später genauer eingehen.

[Die[1]) gleiche Auffassung vom Eingehen der irdischen Somas in die himmlischen wie in 8, 72, 15 liegt vor in 9, 73, 1: *srákve drapsásya dhámataḥ sám asvarann ṛtásya yónā sám aranta nábhayaḥ | tríṅ sá mūrdhnó ásuraś cakra ārábhe satyásya návaḥ sukṛ́tam apīparan.* Geldner übersetzt: „Im Gebiß (der Steine) brausten zusammen (die Töne) des blasenden Tropfens; an der Wiege der (Opfer)ordnung haben die Geschlechter einen Bund geschlossen. Drei Häupter nahm der Asura an, um ihn zu fassen. Die Schiffe der Wahrheit haben den Frommen hinübergesetzt.“ Geldner nimmt also an, daß der Dichter in ein und demselben Satze sowohl den als nähere Bestimmung des *srákve* zu erwartenden davon abhängigen Genitiv („der Preßsteine“) als auch das den abhängigen Genitiv *drapsásya dhámataḥ* regierende Satzsubjekt („die Töne“) dem Hörer zu ergänzen überlassen habe. Demgegenüber ist es doch das Natürliche, den hinter *srákve* stehenden Genitiv mit diesem zu verbinden und das Subjekt des Satzes in dem *nábhayaḥ* des zweiten Pāda zu sehen. Daß *ṛtásya yóni* nicht „die Wiege der Opferordnung“ bedeuten kann, wird später eingehend gezeigt werden; hier] muß ich mich mit dem Hinweis begnügen, daß sich *ṛtásya yónā* mit dem *párasmin dhámann ṛtásya* in 1, 43, 9 deckt. Die *nábhayaḥ* können daher auch nicht die Götter und Menschen sein, wie Geldner annimmt. Es sind die irdischen und die himmlischen Somas, die sich im Himmel an der Stätte des Ṛta vereinigen; der Äußerung liegt derselbe Gedanke zugrunde, der in 9, 68, 4 (*sáṃ jāmíbhir násate*) und 8, 72, 14 (*sám . . . mithó nasanta jāmíbhiḥ*) zum Ausdruck gebracht ist. Wenn es weiter von diesen irdischen und himmlischen Somas heißt, daß sie *srákve drapsásya dhámataḥ* zusammenbrausten, so kann das doch gewiß keinen anderen Sinn haben als wenn in 8, 72, 15 gesagt wird, daß sich die irdischen Somas bei ihrer Vereinigung mit ihren Verwandten, den himmlischen Somas, *úpa*

---

[1]) [Es fehlt Bl. 67 des MS. Das in [ ] Stehende wurde in Ermangelung authentischen Materials vom Herausgeber ergänzt. Daß auf dem einen fehlenden Blatt vor 9, 73, 1 noch eine andere Stelle behandelt war, ist nicht anzunehmen.]

srákveṣu bápsataḥ einen festen Halt im Himmel machen. Es ist also der *drapsá*, der himmlische Soma, der die hinaufgesandten irdischen Somas einschlürft. Wenn er in 9, 73, 1 als *dhámat* bezeichnet wird, so mag damit das beim Einschlürfen entstehende Schnaufen gemeint sein; in 10, 94, 6 werden die Preßsteine *śvasánto jagrasānáḥ* genannt. Vielleicht dürfen wir *dham* hier etwas freier durch „Blasen aufwerfen“, „brodeln“ wiedergeben. Ich übersetze die erste Hälfte der Strophe also: „Im Maule des brodelnden (himmlischen) Soma brausten sie zusammen; an der Stätte des Ṛta vereinigten sich die Verwandten (die irdischen und himmlischen Somas).“

Damit wird, wie ich meine, auch das Dunkel gelichtet, das nach Geldner über der zweiten Hälfte der Strophe liegt. Wie alles im Himmel, ist auch der Himmelsstrom dreigeteilt; der himmlische Soma ist also in drei Strömen. Von dem Asura, unter dem offenbar der oft Asura genannte Himmel zu verstehen ist[1]), wird daher gesagt, daß er sich drei Köpfe gemacht habe, um den hinaufgesandten Soma zu erfassen. Und daß der Dichter in der Tat in der ganzen Strophe das Eingehen des gepreßten Soma in den Himmelsstrom im Auge hat, geht klar aus dem letzten Pāda hervor: „Die Schiffe der Wahrheit haben den Gutwirkenden hinübergefahren.“ *sukṛ́t* ist Beiwort der Götter wie der Menschen und geht hier natürlich auf den Soma, der durch die Kraft der wahren Lieder der Sänger in den Himmel befördert wird[2]).

Es erscheint mir unter diesen Umständen zum mindesten erwägenswert, ob nicht auch *aptúr*, wo es als Beiwort Somas erscheint, auf das Durcheilen der himmlischen Wasser geht. Nach Geldner wird Soma *aptúr* genannt, sofern er in dem beigegossenen Wasser nicht untersinkt, sondern immer wieder obenauf kommt oder durchdringt[3]). Nun heißt es 9, 108, 7: „Preßt aus, gießt herum den Soma[4]),

---

[1]) Sicherlich nicht der im Wasser schwimmende Soma, wie Geldner vermutet. Man könnte höchstens an den himmlischen Soma denken, der in 9, 74, 7 *ásura* genannt wird. In 9, 99, 1 wird das Beiwort auch auf den irdischen Soma übertragen, und von der Asurawürde Soma-Rudras wird in 6, 74, 1 gesprochen (*sómarudrā dhāráyethām asuryàm*). Die Beziehung auf den Himmel paßt aber, wie wir sehen werden, auch zu dem Folgenden besser.

[2]) Daß das der Sinn der Worte ist, ist, wie wir später sehen werden, über jeden Zweifel erhaben. Die alberne Erklärung Sāyaṇas hätte Geldner nicht anzuführen brauchen.

[3]) Siehe die Erklärung zu 9, 68, 8. Geldner beruft sich auf *tárat samudrám* 9, 107, 15, das ich ganz anders verstehe. [Auf dem Wege zum Richtigen ist Neißer, „Zum Wörterbuch des Ṛgveda“ 1 S. 58.]

[4]) Das *stómam* des Textes ist vielleicht aus *sómam* verderbt; jedenfalls beziehen sich die Beiwörter auf Soma.

den wie ein Roß die Wasser Durcheilenden, den Raum Durcheilenden, den in der Holz(kufe) Lärmenden, im (Preß)wasser Schwimmenden[1]).“ *rajastúram* geht, wie oben bemerkt, auf die Durchquerung des Luftraums beim Aufstieg in den Himmel; sollte nicht auch *aptúram* sich auf die Durchquerung der himmlischen Wasser beziehen? Selbst Sāyaṇa denkt an die Himmelswasser; er erklärt *aptúram* als *antarikṣasthitānām udakānāṃ prerakam*. Den beiden Beiwörtern, die sich auf den Aufstieg Somas beziehen, sind zwei andere gegenübergestellt, die auf sein Verhalten an der Stätte der Pressung gehen, *vanakrakṣám udaprútam*.

Die beiden ersten Strophen des Tṛca 9, 63, 19—21 handeln von der Seihung des Soma für Indra; daran schließt sich die Strophe (V. 21): „Dem Stier, dem Soma, der infolge der Gebete die Wasser durchdringt im Strom des Ṛta, haben die Begeisterten mit Lied zugesungen[2]).“ Warum sollte sich nicht auch hier *aptúr* auf das Eingehen in die himmlischen Wasser beziehen[3])?

In 9, 63, 5 werden die Somas, die auf ihrem Wege zu Indra „den ihnen eigenen Raum“ entlang strömen[4]), *aptúraḥ* genannt: „Den Indra wachsen machend, die Wasser durchdringend, alles arisch machend, die Feindseligen abwehrend[5]).“ Auch hier läßt der Zusammenhang, in dem *aptúraḥ* auftritt, doch eher an die himmlischen Wasser denken als an die Preßwasser, die die Somas durchlaufen.

Wahrscheinlich wird *aptúr* dann der gleiche Sinn doch auch in 9, 61, 13 zukommen: „Zu dem Geborenen, die Wasser Durchdringenden, dem Durchbrecher, dem mit Kühen Geschmückten sind die Götter wohl hinzugekommen[6]).“ Daß vermutlich die Herbeikunft der Götter zu dem in den Himmel gesandten Soma gemeint ist, habe ich schon oben S. . . .[7]) bemerkt. Auf den Soma in der Himmelsflut weist nicht nur das Beiwort *bhaṅgám*, das, wie man es auch auffassen mag[8]), für den Soma während der Pressung nicht

---

[1]) *á sotā pári ṣiñcatāśvaṃ ná stómam aptúraṃ rajastúram | vanakrakṣám udaprútam.*

[2]) *vṛ́ṣaṇaṃ dhībhír aptúraṃ sómam ṛtásya dhā́rayā | matí víprāḥ sám asvaran.*

[3]) Geldner: „Dem Bullen, der unter Gebeten das Wasser überwindet, dem Soma, der in ordnungsmäßigem Strome (abrinnt).“ Daß *ṛtásya dhā́rayā* von den Liedern zu verstehen ist, hoffe ich später zeigen zu können; von dem Abrinnen des Saftes kann nicht die Rede sein.

[4]) V. 6, s. oben S. 213.

[5]) *índraṃ várdhanto aptúraḥ kṛṇvánto víśvam ā́ryam | apaghnánto árāvṇaḥ.*

[6]) *úpo ṣú jātám aptúraṃ góbhir bhaṅgám pāriṣkṛtam | índuṃ devā́ ayāsiṣuḥ.*

[7]) [Die Stelle ist verloren.]

[8]) Geldner: „Widerstandsbrecher“. Graßmann Wtb. wollte es von dem

paßt, sondern vielleicht, wie wir später sehen werden, auch *jātám*. Zu beachten ist auch, daß am Schluß des Tṛca 9, 61, 13—15 Indra aufgefordert wird „mache das preiswürdige Meer wachsen“[1]), Worte, die nur an den Soma in den Himmelswassern gerichtet sein können.

Vor allem erscheint die Beziehung der Wasser auf die himmlischen Fluten gerechtfertigt, wenn sie durch Beiwörter qualifiziert sind, die für die Vasatīvarīs und die Ekadhanās eigentlich keinen rechten Sinn haben. In 9, 70, 2 werden die Wasser, in die Soma sich kleidet, *téjiṣṭhāḥ* genannt: „In dem Wunsche, das schöne Unsterbliche zu erlangen, hat er beide, Himmel und Erde, für sich voneinander gelöst. In die glühendsten Wasser hüllt er sich bereitwillig, wenn sie infolge des Ruhmes des Gottes (seinen) Sitz kennen[2]).“ Der Gedanke der ersten Hälfte der Strophe ist offenbar, daß Soma Himmel und Erde auseinanderstemmte, um sich eine himmlische Stätte zu bereiten, den schönen Strom des Unsterblichkeitstrankes im Himmel zu schaffen. Wenn man in der zweiten Hälfte der Strophe die Wasser auf die Preßwasser oder Zusatzwasser bezieht, so scheint mir jeder Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu fehlen. Und warum sollten die bei der Pressung verwendeten Wasser die glühendsten[3]) genannt sein? Mir scheint das deutlich auf die himmlischen Wasser zu weisen, die *svàrvatīḥ*, „die Sonne enthaltend“, sind. In dem letzten Pāda nimmt Sāyaṇa meines Erachtens richtig die Priester als Subjekt. Soma hüllt sich in die himmlischen Wasser, wenn die Priester den Sitz, den er sich im Himmel bereitet hat, kennen und ihn daher richtig an diesen Sitz befördern.

Die Wasser, in die Soma sich eintaucht, werden bisweilen die großen Wasser (*mahír ápaḥ*) genannt, ein Ausdruck, der sonst[4]) für die von Vṛtra eingeschlossenen und von Indra befreiten Wasser, in 10, 64, 8 für die kosmischen Wasser im allgemeinen verwendet

---

(durch die Presse und Seihe) zu den Göttern hindurchdringenden Soma verstehen.

[1]) *várdhā samudrám ukthyàm.*

[2]) *sá bhíkṣamāṇo amṛ́tasya cā́ruṇa ubhé dyā́vā kā́vyena ví śaśrathe | téjiṣṭhā apó maṃhánā pári vyata yádī devásya śrávasā sádo vidúḥ.*

[3]) Geldner: „die scharf wirkenden Wasser“, aber *téjiṣṭha* wird überall von Dingen, die glühen, gebraucht: *téjiṣṭhayā tapaní* 2, 23, 14; *téjiṣṭhā yásya* (von Agni) 6, 12, 3; *téjiṣṭhaiḥ . . . bhānúbhiḥ* 10, 3, 5; *téjiṣṭhābhir aráṇibhiḥ* 1, 127, 4; 1, 129, 5, und so wohl auch *téjiṣṭhayā vartaní* 1, 53, 8. Ich wüßte übrigens auch nicht, warum die Preß- oder Zusatzwasser scharf wirkend sein sollten.

[4]) 6, 57, 4; 8, 3, 10; 8, 6, 16; 8, 12, 3; 9, 61, 22; 10, 104, 9.

wird; 9, 7, 2[1]): „Vorwärts (geht) im Strom der erste des Süßtranks[2]); er taucht in die großen Wasser ein, die Spende, der zu Verehrende unter den Spenden.“ Ich halte es für sehr wohl möglich, daß hier an das Eingehen der ersten Somaspende in die himmlischen Wasser zu denken ist, und daß darauf auch schon in der ersten Strophe hingewiesen wird: „Entsandt wurden die Säfte auf dem Weg des Ṛta[3]) nach der Bestimmung, die herrlichen, die seine (des Soma) Wegstrecke kennen[4]).“ Mir fällt es jedenfalls schwer, in *yójanam* mit Geldner die Wegstrecke durch die Seihe in die Gefäße zu sehen; in 9, 102, 3 hat *asya yójanā* eine ganz andere Bedeutung.

Nicht völlig klar ist der dritte Pāda in 9, 99, 7: *sá mṛjyate sukármabhir devó devébhyaḥ sutáḥ | vidé yád āsu saṃdadír mahír apó ví gāhate*. Geldner übersetzt: „Der Gott wird von den Werktüchtigen geputzt, für die Götter ausgepreßt. Da er sich bewußt ist, daß er zu ihnen gehört, taucht er in die großen Gewässer ein.“ Ist Geldners Auffassung des dritten Pādas richtig, so läßt sich der Satz ungezwungen von dem Eingehen Somas in die himmlischen Wasser verstehen. *saṃdadíḥ* ist aber doch vielleicht nur „sich vereinigend[5])“, und *vidé* gehört eher zu *vid* „finden“ als zu *vid* „wissen“, so daß wir übersetzen müssen: „Wenn er sich in diesen, sich (mit ihnen) vereinigend, findet, taucht er in die großen Wasser ein.“ Das ist natürlich sinnlos, wenn man sowohl *āsu* als auch *mahír apáḥ* auf die Wasser bei der Somapressung beziehen will; ich möchte aber glauben, daß *āsu* hier ähnlich wie in 9, 86, 43 von den irdischen Wassern im Gegensatz zu den großen himmlischen Wassern zu

---

[1]) *prá dhárā mádhvo agriyó mahír apó ví gāhate | havír haviṣṣu vándyaḥ.*

[2]) Geldner: „Mit dem Strome der Süßigkeit (geht er) voran.“ Die Verbindung von *dhárā* und *mádhvaḥ* ist möglich, wie 9, 2, 9 zeigt: *mádhvaḥ pavasva dhárayā*. Allein *agriyá* ist nicht „vorwärts“, sondern „an der Spitze gehend“, „erster“, und der erste Pāda der folgenden Strophe *prá yujó vācó agriyáḥ* macht die Zusammengehörigkeit von *mádhvaḥ* und *agriyáḥ* wahrscheinlich. Mir scheint *mádhvo agriyáḥ* dasselbe zu bedeuten wie in 7, 92, 2 *prá yád vām mádhvo agriyám bharanti*. Das mask. *agriyáḥ* erklärt sich leicht durch die Beziehung auf *sómaḥ*; aus dem gleichen Grunde steht *vándyaḥ* für *vándyam* in *havír haviṣṣu vándyaḥ*.

[3]) Das ist, wie später gezeigt werden soll, soviel wie „vermittels des Liedes“.

[4]) *ásṛgram índavaḥ pathá dhármann ṛtásya suśríyaḥ | vidāná asya yójanam.*

[5]) Das Wort findet sich nur noch einmal in 2, 39, 7, wo die Aśvins genannt sind *hásteva śaktím abhí saṃdadí naḥ*, nach Geldner „wie zwei Hände für uns eure Kraft vereinigend“, aber doch wohl besser „wie zwei Hände, die sich zur Hilfeleistung für uns vereinigen“; mit *śaktím abhí* läßt sich *abhí śrávo dāváne sácetāḥ* 1, 61, 10; *yathākṛtám abhí mitráṃ citásaḥ* 7, 18, 10 usw. vergleichen.

verstehen ist. Der Sinn würde dann sein, daß Soma, wenn er in den irdischen Wassern gepreßt ist, in die himmlischen aufsteigt[1]).

Den „großen Wassern“ dürfen wir, wie ich glaube, auch das *máhy árṇaḥ* in 9, 86, 34 gleichsetzen: „Pavamāna, du durchläufst die große Flut, wie die strahlende Sonne die wollenen Seihen[2]).“ Aussagen über die beiden Somas, den himmlischen und den irdischen, sind hier wie so oft nebeneinandergestellt, um auf ihre Gleichheit hinzuweisen. Der himmlische Soma durchläuft die große himmlische Flut, und zwar, wie wir sehen werden, in seiner Form als Sonne; der irdische Somasaft läuft über die Wollseihe, und um seine Identität mit dem himmlischen Soma zu betonen, ist noch der Vergleich mit der Sonne hinzugefügt[3]).

Ich bin auch überzeugt, daß in 9, 102, 1 *śíśur mahínām* zu verbinden ist und Soma damit als das Kind der großen, d.i. der himmlischen Wasser, bezeichnet ist[4]). In dem gleichen Sinne wird er *apā́ṃ gárbhaḥ*, „der Sproß der Wasser“, genannt; 9, 97, 41: „Das ist das Große, das Soma, der Büffel, getan hat, daß er, der Sproß der Wasser, sich die Götter erwählte[5]).“

6. Soma in „den Strömen“

An Stelle von *ápaḥ* erscheinen nun aber vielfach auch *síndhuḥ*, *síndhavaḥ*, *saptá síndhavaḥ*, *nadyàḥ*, *pravátaḥ* als Bezeichnungen der Fluten, in denen Soma sich aufhält. Zum Teil sind damit sicherlich die himmlischen Flüsse gemeint.

In 9, 86, 43 wird der Himmelsfluß dem Preßwasser gegenübergestellt: „Sie salben sich, sie durchsalben sich, sie versalben sich, sie lecken die Weisheit[6]), sie besalben sich mit dem Süßtrank. Den im Aushauch des Stromes (oder: der Sindhu) dahinfliegenden Stier, das Tier halten die mit Gold Reinigenden in diesen fest[7]).“ Es mag

---

[1]) Es ist übrigens keineswegs unmöglich, daß das *apó ví gāhate* in den oben angeführten Stellen 9, 3, 6; 9, 86, 40 in dem gleichen Sinne zu verstehen ist wie das *mahír apó ví gāhate*. Auf 9, 3, 6 folgen zwei Strophen, die unzweifelhaft von Somas Aufstieg in den Himmel handeln.

[2]) *pávamāna máhy árṇo ví dhāvasi sûro ná citró ávyayāni pávyayā.*

[3]) Geldner will *máhy árṇaḥ* auf Soma beziehen: „als große Flut rinnst du farbenprächtig wie die Sonne.“

[4]) Geldner verbindet *krāṇá*, das bisher noch keine befriedigende Deutung erfahren hat, mit *mahínām*.

[5]) *mahát tát sómo mahiṣáś cakārāpā́ṃ yád gárbhó 'vṛṇīta devā́n.*

[6]) *krátu* ist der Soma selbst wie in 9, 107, 3; 1, 91, 5; 8, 78, 7.

[7]) *añjáte vy àñjate sám añjate krátuṃ rihanti mádhunābhy àñjate | síndhor ucchvāsé patáyantam ukṣáṇaṃ hiraṇyapāvā́ḥ paśúm āsu gṛbhṇate.*

dahingestellt sein, wer die sich Salbenden sind; Geldner sieht in ihnen die somatrinkenden Sänger wie Sāyaṇa die *ṛtvíjaḥ*. Ich möchte trotz des *krátuṃ rihanti* lieber an die Wasser denken, und zwar an die Vasatīvarīs. Sicherlich bezieht sich *āsu* auf diese; der Sāmaveda (1, 564; 2, 964) liest *apsú* anstatt *āsu*. Diese Wasser aber bilden hier deutlich den Gegensatz zu *síndhu*. Der Gedanke, den der Dichter ausdrücken will, kann doch nur sein, daß die *hiraṇyapāváḥ*, worunter nur die Somapresser verstanden werden können, den Soma, der in der Sindhu dahinfliegt, in diesen irdischen Wassern fassen. Dann kann aber *síndhu* nur der Himmelsstrom sein. [Unter[1]) dem *ucchvāsá*, dem Aushauch, des Stromes ist die Quelle, der Ausfluß des Himmelsstromes aus dem im höchsten Raum des Himmels befindlichen Meer, das wir weiter unten als die eigentliche Heimat des Soma kennenlernen werden, zu verstehen.]

In Verbindung mit Soma erscheinen die Ströme in

9, 31, 3: „Dir sind die Winde freundlich, für dich strömen die Ströme, o Soma; sie mehren deine Größe[2])“;

9, 62, 27: „Dir haben sich diese Welten, du Weiser, für (deine) Herrlichkeit, Soma, hingestellt; für dich strömen die Ströme[3]).“

Die Zusammenstellung mit den Winden, den Welten beweist, daß die *síndhavaḥ* nicht die bei der Somapressung verwendeten Wasser sein können[4]). Immerhin wäre es möglich, daß hier, wo Soma als der Herr der Welt gefeiert wird, mit den *síndhavaḥ* die großen auf der Erde fließenden Ströme gemeint wären. Ganz ähnlich heißt es nun aber 9, 66, 6: „Deinem Geheiß nach, Soma, fließen diese sieben

---

[1]) [Blatt 79 des MS. ist verloren. Auf einem Blatt der Mat. ist (durchstrichen) eine ältere, noch nicht auf Geldners Übersetzung Bezug nehmende, aber in der Auffassung übereinstimmende Interpretation von 9, 86, 43 erhalten, die nach „der Himmelsstrom sein“ noch den Satzanfang „Unter dem *ucchvāsá*, dem Aushauch, des Stromes ist“ enthält; was gemeint ist, ergibt sich aus der ebenfalls in den Mat. erhaltenen, unten S. 274 mitgeteilten Interpretation von 9, 22, 4—6. Auf dem verlorenen Blatt hat wahrscheinlich nur (vielleicht in wenigen Zeilen) der Schluß der Besprechung von 9, 86, 43 gestanden; eine Prüfung aller *síndhu*-Belege des 9. Buches und ihrer anderweitigen Behandlung macht es äußerst unwahrscheinlich, daß auf Bl. 79 noch einer oder mehrere davon herangezogen waren.]

[2]) *túbhyaṃ vátā abhipríyas túbhyam arṣanti síndhavaḥ | sóma várdhanti te máhaḥ.*

[3]) *túbhyemā́ bhúvanā kave mahimné soma tasthire | túbhyam arṣanti síndhavaḥ.*

[4]) Sāyaṇa bemerkt allerdings zu 9, 31, 3: *abhiṣūyamāṇasya tavāpyāyanāyaivaṃ kurvantīty arthaḥ.*

Ströme, für dich laufen die Milchkühe[1])." Da in der vorhergehenden Strophe des Tṛca (V. 5) von der himmlischen Seihe des Soma gesprochen wird, so ist es nahezu sicher, daß hier an die sieben Himmelsströme zu denken ist[2]). Von einer Anspielung auf das zugegossene Wasser und die Milch, die Geldner annimmt, vermag ich nichts zu erkennen. In *dhenávaḥ* mag man einen Ausdruck für Milch sehen; jedenfalls ist dann [aber[3]) die Milch gemeint, die die sieben Ströme für Soma ergießen. Der Parallelismus der Sätze *imé saptá síndhavaḥ sisrate — dhāvanti dhenávaḥ* scheint mir dafür zu sprechen, daß *dhenávaḥ* direkt die *síndhavaḥ* bezeichnet wie in 1, 125, 4: „Erquickend strömen die Ströme, die Milchkühe dem, der geopfert hat und opfern wird[4])."

Ich glaube, daß auch 9, 92, 4 hierherzustellen ist: „An deinem geheimen (Orte), dich läuternder Soma, sind alle diese Götter, die dreimal elf. Zehn (reinigen dich) nach eigenem Gefallen auf dem Rücken der Schafwolle; es reinigen dich die sieben jungen Flüsse[5])." Das, worauf es dem Dichter ankommt, sind offenbar die Zahlen, und so stellt er die Reinigung des irdischen Soma durch die zehn Finger unmittelbar neben die Reinigung des himmlischen Soma durch die sieben Himmelsströme[6]). Die Beziehung auf diese wird auch durch die erste Hälfte der Strophe erleichtert, die sicher auf den himmlischen Soma geht. Nach Geldner wäre der Sinn] des Satzes: alle Götter sind in deinem Geheimnis, d.h. sind ein Geheimnis, das nur Soma offenbaren kann; „oder", fügt er hinzu, „zu *niṇyé* ist *námani* zu ergänzen: „in diesem Geheimnamen, in dem Namen *amṛ́ta* ‚Unsterblichkeitstrank'". Ich bezweifle, daß die Worte das besagen können, und glaube, daß Graßmann Wtb.

---

[1]) *távemé saptá síndhavaḥ praśíṣaṃ soma sisrate | túbhyaṃ dhāvanti dhenávaḥ.*

[2]) Sāyaṇa erklärt allerdings: *gaṅgādyā nadyaḥ.*

[3]) [Bl. 81 des MS. ist verloren; der Schluß der Besprechung von 9, 66, 6 ist aber erhalten auf dem ursprünglichen Bl. 81, wo er gestrichen wurde, als dieses Blatt infolge Zwischenschaltung anderen Stoffes Bl. 87 wurde. Eine vollständige, aber noch nicht auf Geldners Übersetzung Bezug nehmende Interpretation von 9, 92, 4 ist auf einer durchstrichenen Rückseite erhalten und für die 2. Hälfte der (in [ ] eingeschlossenen) Füllung der Lücke benutzt.]

[4]) *úpa kṣaranti síndhavo mayobhúva ījānáṃ ca yakṣyámāṇaṃ ca dhenávaḥ.*

[5]) *táva tyé soma pavamāna niṇyé víśve devás tráya ekādaśásaḥ | dáśa svadhā́bhir ádhi sā́no ávye mṛjánti tvā nadyàḥ saptá yahvíḥ.*

[6]) Wer mit Sāyaṇa die sieben Flüsse auf irdische Flüsse beziehen will, die mittels der Vasatīvarīs und Ekadhanās den irdischen Soma reinigen, wird doch zugeben müssen, daß die irdischen Wasser als *nadyàḥ saptá yahvíḥ* nur bezeichnet werden, weil sie die Vertreter der himmlischen Ströme sind.

niṇyá hier richtiger als „geheimer, verborgener Ort“ erklärt hat; Somas geheimer Ort ist seine himmlische Stätte, an der sich alle Götter versammeln. Der Gedanke ist einfach, paßt aber gerade deshalb, wie mir scheint, besser zu dem höchst einfachen Gedanken der zweiten Strophenhälfte.

Sicherlich ist doch auch an die himmlischen Ströme zu denken, wenn Soma *síndhumātā* genannt wird; 9, 61, 7: „Er, dessen Mütter die Ströme sind[1]), ist es, den die zehn Finger putzen; er wurde zu den Ādityas gerechnet[2]).“ Durch das Beiwort wird der Soma auf der Opferstätte wieder, wie so oft, als mit dem himmlischen Soma identisch hingestellt; *síndhumātā* ist Soma in demselben Sinne wie *śíśur mahínām* in 9, 102, 1[3]). Und wenn in 10, 30, 8 die Ströme gebeten werden, für Indra die süße Welle zu entsenden, die ihr Sproß ist, der Brunnen des Süßtranks[4]), so sind diese Worte allerdings an die beim Opfer verwendeten Wasser gerichtet, aber diese werden in dem ganzen Liede als die Repräsentanten der kosmischen Wasser, als die Erzeugerinnen und Herrinnen der Welt[5]) gefeiert.

Auch die „Mütter“ in 9, 70, 4. 5[6]) sind daher die himmlischen Ströme: „Wenn er von den zehn schön wirkenden (Fingern) geputzt wird, (geht er) vorwärts, um unter den mittleren Müttern als Richtschnur zu dienen[7]). Die Satzungen des schönen Unsterblichen hütend, beschaut der Männerschauende beide Stämme. Wenn er geputzt wird, um die indrische (Kraft) zu laben, freut er sich,

---

[1]) Geldner übersetzt: „dessen Mutter die Sindhu ist“, aber 9, 86, 6; 9, 102, 2 lassen eher an die sieben Ströme denken.

[2]) *etám u tyáṃ dáśa kṣípo mṛjánti síndhumātaram | sám ādityébhir akhyata.*

[3]) S. oben S. 239.

[4]) *práśmai hinota mádhumantam ūrmíṃ gárbho yó vaḥ sindhavo mádhva útsaḥ.*

[5]) *jánitrīr bhúvanasya pátnīḥ* V. 10.

[6]) *sá mṛjyámāno daśábhiḥ sukármabhiḥ prá madhyamāsu mātṛ́ṣu pramé sácā | vratáni pānó amṛ́tasya cā́ruṇa ubhé nṛcákṣā ánu paśyate víśau || sá marmṛjāná indriyā́ya dhā́yasa óbhé antā́ ródasī harṣate hitáḥ.*

[7]) So faßt Geldner *pramé* im Anschluß an die spätere Bedeutung von *pramāṇa*. Der Sinn ist dann etwa „um unter den himmlischen Flüssen zu herrschen“. Ähnlich heißt es 9, 86, 36, daß die himmlischen Flüsse zu ihm gehen *víśvasya bhúvanasya rājáse*, „damit er über die ganze Welt herrsche“, 9, 102, 4, daß die sieben Mütter ihn unterweisen *śriyé*, „zur Herrlichkeit“. Später wird *pramā* auch im Sinne von „schaffen“ gebraucht; Mbh. 7, 201, 67 *jalaṃ diśaṃ khaṃ kṣitiṃ candrasūryau tathā vāyvagnī pramimānaṃ jagac ga*, und danach wird im PW. die Bedeutung „zurechtmachen“ für *pramé* vermutet. Man könnte daran denken, daß *pramé* soviel sei wie „um gebildet zu werden“, und daß hier von der Neubildung Somas die Rede sei, wie wir sie oben S. 224 f. kennen gelernt haben; aber Geldners Auffassung verdient entschieden den Vorzug.

zwischen beide Welten entsandt[1])." Geldner bezieht alles auf die Vorgänge bei der Pressung. Die beiden Welten sollen die Somapresse sein, die mittleren Mütter die Regengüsse, unter denen man sich den von der Seihe abtriefenden Soma vorstellte; was in diesem Falle *pramé* in dem von Geldner selbst angenommenen Sinne bedeuten soll, bleibt mir unklar.

Meines Erachtens kann der Ort zwischen Himmel und Erde, an den Soma gesandt wird, doch nur der untere sichtbare Himmel sein. Das ist der Ort, von wo Soma auf beide Stämme, auf die Götter im unsichtbaren Himmel und auf die Menschen auf der Erde[2]), schaut, und zwar, wie wir sehen werden, in seiner Erscheinungsform als Sonne. Dort müssen sich auch die Mütter, die Ströme befinden, die die „mittleren", genannt werden, weil sie sich auf der Scheide zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt befinden. Es sind also die Himmelsflüsse[3]), in die Soma hinaufgesandt wird und in denen er als Sonne dahinzieht.

Derselbe Gedanke liegt, ohne daß die Flüsse erwähnt werden, 9, 86, 13 zugrunde, wo wiederum zuerst von dem Soma auf der Seihe, dann von dem durch das Lied in den Himmel gesandten die Rede ist: „Dieser, nachdem er sich bedacht, wie ein Vogel entsandt, ist auf der Schafwolle geströmt, sich läuternd mit der Welle. Nach deinem Sinne, du Weiser, läutert sich zwischen den beiden Welthälften der helle Soma durch das Lied für dich, Indra[4])." Auch hier sind meines Erachtens die *ródasī* im eigentlichen Sinne, nicht, wie Geldner meint, als die Seihe zu verstehen.

Daß die Vorstellung von dem Aufstieg Somas in die Himmelsströme in der Tat bestand, scheint mir 9, 54, 2 zu beweisen, wo die Ausdrücke ganz klar sind: „Dieser ist ein Anblick wie die Sonne. Dieser läuft zu den Teichen[5]), zu den sieben Flüssen, zum Himmel[6])." Um die Worte auf die Vorgänge der Pressung zu beziehen, muß Geldner annehmen, daß *dhāvati* hier im Sinne des Kausativs stehe: „Dieser läßt Seen, sieben Ströme zum Himmel fließen." Mit den Seen sollen die vollen Somagefäße gemeint sein; die sieben Ströme

---

[1]) Oder „versetzt".

[2]) Ebenso *janúṣī ubhé* in der vorhergehenden Strophe (9, 70, 3).

[3]) Hier erklärt sogar Sāyaṇa *madhyamásu* richtig durch *antarikṣasthitāsu*, wobei zu beachten ist, daß er unter *antarikṣa*, wie unendlich oft, den sichtbaren Himmel versteht.

[4]) *ayáṃ matávāñ chakunó yáthā hitó 'vye sasāra pávamāna ūrmíṇā | táva krátvā ródasī antaŕā kave śúcir dhiyā́ pavate sóma indra te.*

[5]) Über die Teiche später mehr.

[6]) *ayáṃ sûrya ivopadŕg ayáṃ sárāṃsi dhāvati | saptá praváta á́ dívam.*

sollen wie die Seen nur ein Bild für den reichlich fließenden Soma sein, und *dív* soll von der Seihe gebraucht sein. Ich glaube, daß wir die vedischen Lieder besser verstehen werden, wenn wir sie wörtlicher nehmen.

Somas Verhältnis zu den *síndhavaḥ* wird auch anders aufgefaßt; die Ströme sind nicht nur seine Mütter, er ist auch ihr Herr oder Gatte. 9, 86, 33 heißt es: „Der König der Ströme läutert sich, der Herr des Himmels[1]“; 9, 15, 5: „Dieser schießt dahin, ein Roß, mit den goldglänzenden strahlenden Schossen, wenn er der Gatte (oder der Herr) der Ströme wird[2].“ In 9, 86, 33 weist schon das danebenstehende *pátir diváḥ* darauf hin, daß Soma der König der himmlischen Ströme ist. In 9, 15, 5 ist der letzte Pāda nicht anders aufzufassen als in 9, 86, 32: „Der Gatte geht zum Zusammentreffen mit seinen Frauen[3].“ Daß hier nicht an die Preßwasser und die Mischmilch zu denken ist, wie Geldner offenbar annimmt[4], geht schon daraus hervor, daß in der ersten Hälfte der Strophe gesagt wird, Soma hülle sich in die Strahlen der Sonne[5]. Der Sache nach ist in 9, 15, 5 dasselbe gemeint wie in V. 1 desselben Liedes, wo es von Soma heißt, daß er mit schnellem Wagen über die Seihe geht, wenn er zum Zusammentreffen mit Indra geht[6]; es wird auf seinen Aufstieg in die himmlischen Ströme, wo Indra ihn entgegennimmt, hingewiesen[7].

Die himmlischen Ströme sind aber auch gemeint, wo von den sieben Schwestern oder den sieben Göttinnen die Rede ist. Ganz deutlich tritt das in 8, 59, 4 hervor, wo die sieben Schwestern im Sitze des Ṛta[8] *saúmyāḥ*, „mit Soma in Verbindung stehend“, genannt werden. Der Zusatz *sádana ṛtásya*, der sich nur auf eine Stätte im Himmel beziehen kann, schließt jeden Gedanken an den irdischen Soma oder gar die Preßwasser oder die Zutaten des Soma[9] aus.

---

[1]) *rájā síndhūnām pavate pátir diváḥ.*

[2]) *eṣá rukmíbhir īyate vājī́ śubhrébhir aṃśúbhiḥ | pátiḥ síndhūnāṃ bhávan.*

[3]) *pátir jánīnām úpa yāti niṣkṛtám.*

[4]) Geldner erklärt die *jánayaḥ* als die Wasserströme und die Milchkühe.

[5]) *sá súryasya raśmíbhiḥ pári vyata.*

[6]) *gácchann índrasya niṣkṛtám.*

[7]) Geldner bemerkt, daß in V. 5a, b an das Sonnenroß zu denken sei, was ich schon an sich nicht für richtig halte. Wie aber dann gar die Ströme das Wasser sein sollen, mit dem der Soma gemischt wird, verstehe ich nicht.

[8]) *saptá svásāraḥ sádana ṛtásya.*

[9]) Auf diese bezieht Geldner die sieben Schwestern.

In 9, 9, 6 heißt es: „Der schnellfahrende Fahrer, der unsterbliche, beschaut die sieben, Krivi erfreute die Göttinnen[1]).“ Diese sieben sind doch sicherlich die Flüsse, von denen in V. 4 die Rede ist: „Dieser, durch sieben Gebete entsandt, machte die Flüsse stark, die truglosen, die das eine Auge haben groß werden lassen[2]).“ Geldner vermutet, daß das eine Auge der im Wasser schwimmende Soma sei. Das ist schon richtig, aber die Flüsse sind nicht die zur Spülung und Mischung dienenden Wasser, sondern die himmlischen Ströme, in denen Soma in seiner Form als Sonne[3]) dahingeht. In diese Flüsse ist Soma von der Opferstätte aufgestiegen; darum wird er in V. 6 der schnellfahrende Fahrer genannt, der die sieben erblickt und durch sein Erscheinen erfreut hat. Immer wieder wird in dem Liede auf diesen Aufstieg Somas hingewiesen. So wird V. 2 gesagt: „Weiter, weiter ströme zu dem preiswürdigen Wohnsitz, dem truglosen Volke (d. h. den Göttern) lieb, mit angenehmstem Genusse[4]),“ und in der auf V. 4 folgenden Strophe heißt es (9, 9, 5): *tā́ abhí sántam ástṛtaṃ mahé yúvānam ā́ dadhuḥ | índum indra táva vraté.* Geldner bezieht auch das auf die Spülwasser: „Diese haben den überlegenen, nie zu Fall gebrachten Jüngling zu großer (Kraft) gebracht, den Saft in deinem Dienste, Indra.“ Daß *mahé ā́ dadhāti* bedeuten könnte „er bringt zu großer Kraft“, halte ich für ausgeschlossen; derartige Ellipsen des Hauptwortes eines Satzes erklären sich wohl immer nur durch Mißverständnis des Textes. Schon Roth hat in *mahé* den Gegensatz zu *yúvānam* gesehen[5]), wie er sicherlich in 1, 91, 7 vorliegt, und ich möchte daher übersetzen: „Diese haben den überlegenen, unüberwindlichen, den jungen dem großen hinzugefügt, den Saft, Indra, in deinem Dienste[6]).“ Ist meine Auffassung von V. 4 richtig, so kann hier nur von den himmlischen Flüssen die Rede sein, die den jungen, den ohne Hindernisse zu finden von der Opferstätte aufgestiegenen und in sie eingegangenen Soma dem großen himmlischen Somastrom übergeben.

In diesen Gedankenkreis gehört auch 9, 86, 36. Nachdem in den beiden ersten Strophen des Tṛca (V. 34—35) von dem Soma gesprochen ist, der über die Seihe fließt und sich in die Krüge setzt,

---

[1]) *abhí váhnir ámartyaḥ saptá paśyati vā́vahiḥ | kríviṛ devír atarpayat.*
[2]) *sá saptá dhītíbhir hitó nadyò ajinvad adrúhaḥ | yā́ ékam ákṣi vāvṛdhúḥ.*
[3]) Auf diese wird auch in V. 3. 7. 8 Bezug genommen.
[4]) *prá-pra kṣáyāya pányase jánāya júṣṭo adrúhe | vīty àrṣa cániṣṭhayā.*
[5]) [Er setzt im PW für *máh* 9, 9, 5 die Bedeutung „alt, bejahrt“ an.]
[6]) [Bleistiftnotiz: „*mahé* ‚zur Weite‘?“.]

wendet sich der Dichter nun zu Somas Aufstieg in die Himmelsströme: „Die sieben Schwestern (kommen) zu ihm, die Mütter zu dem Kinde, dem neugeborenen Hausgenossen, dem Erregung kennenden, dem göttlichen Gandharva der Wasser, dem die Menschen beschauenden Soma, daß er über die ganze Welt herrsche[1])." Soma ist *diváḥ śíśuḥ* 9, 33, 5; 9, 38, 5; *śíśur mahínām* 9, 102, 1; der göttliche Gandharva der Wasser, der die Menschen Beschauende sind deutlich Beiwörter, die auf die Sonnenform Somas weisen. Die sieben Schwestern sind daher gewiß nicht, wie Geldner meint, die sieben *dhītáyaḥ*, sondern die sieben Himmelsströme, die den in sie hinaufgesandten Soma aufnehmen, der hier der „Neugeborene" genannt wird, offenbar in demselben Sinne wie in 9, 72, 6 der „Wiedererstehende".

Derselbe Gedanke ist kürzer ausgedrückt wohl auch in 9, 102, 4: „Den Meister, als er geboren war, unterwiesen die sieben Mütter zur Herrlichkeit"[2]), und nichts anderes werden auch die sieben Verschwisterten sein, von denen es 9, 66, 8 heißt: „Es tönten zusammen mit den Liedern die sieben Verschwisterten, als sie dich, den Erregten, entsandten beim Wettkampf des Vivasvat[3])." Geldner sieht in den sieben die sieben *dhītáyaḥ*, aber von diesen wird man doch nicht den Ausdruck *sáṃ dhībhír asvaran* gebraucht haben[4]). Von dem Zusammentönen der Himmelsströme und der Lieder ist auch in 9, 19, 4 und 9, 67, 9 die Rede[5]).

Ich glaube, daß an die Vereinigung mit den himmlischen Wassern auch in 9, 104, 2 zu denken ist: „Vereinigt ihn wie ein Kalb mit

---

[1]) *saptá svásāro abhí mātáraḥ śíśuṃ návaṃ jajñānáṃ jényaṃ vipaścítam | apáṃ gandharvám divyáṃ nṛcákṣasaṃ sómaṃ víśvasya bhúvanasya rājáse.*

[2]) *jajñānáṃ saptá mātáro vedhắm aśāsata śriyé.* Doch könnte *jajñānám* hier auch auf die uranfängliche Geburt des himmlischen Soma gehen; vgl. 9, 61, 10 *uccá te jātám ándhasaḥ.* Ebenso ist auf die uranfängliche Geburt wohl auch 9, 9, 3 zu beziehen: *sá sūnúr mātárā śúcir jātó jāté arocayat | mahắn mahí ṛtāvṛ́dhā*, „Dieser strahlende Sohn hat geboren die geborenen Eltern erleuchtet, der große die großen, durch das Ṛta gewachsenen"; 9, 59, 4 *pávamāna svàr vido jáyamāno 'bhavo mahắn | índo víśvāṁ abhí asi*, „Pavamāna, finde das Sonnenlicht. Bei deiner Geburt wurdest du groß. Indu, du übertriffst alle".

[3]) *sáṁ u tvā dhībhír asvaran hinvatíḥ saptá jāmáyaḥ | vípram ājá vivásvataḥ.*

[4]) Geldner umgeht die Schwierigkeit, indem er *dhībhíḥ* durch „mit Kunst" übersetzt, was ich für unzulässig halte.

[5]) In 9, 89, 4 *svásāra īm jāmáyo marjayanti sánābhayo vājínam ūrjayanti* sind die „versippten Schwestern" wohl dieselben wie die „Blutsverwandten" und auf die Finger zu beziehen, die oft *svásāraḥ* (3, 29, 13; 4, 6, 8; 9, 1, 7; 9, 71, 5; 9, 72, 3; 9, 91, 1; 9, 98, 6), *jāmáyaḥ* (9, 26, 5; 9, 28, 4; 9, 72, 3), auch *sánīḷāḥ* (9, 72, 2) genannt werden.

seinen Müttern, den den Hausstand fördernden, zu göttererquickendem (?) Rausche, der doppelte Kraft gibt[1])“; ebenso in 9, 105, 2: „Wie ein Kalb mit seinen Müttern wird Indu vereinigt[2]), wenn er entsandt wird, der göttererquickende Rauschtrank, nachdem er mit Liedern geschmückt ist[3]).“ Geldner bemerkt, daß in 9, 104, 2 Sāyaṇa in dem *upameya* die Mischwasser verstehe, besser aber sei: „mit der Milch oder den Gebeten“. Ich wüßte aber nicht, wo die Milch oder die Gebete als die Mütter Somas bezeichnet würden. In 9, 19, 4 heißt es allerdings: „Es brüllten die Gebete bei dem Samen des Stieres, die Mütter bei dem ihres Sohnes, des Kalbes[4]).“ Hier sind aber die *mātáraḥ* mit den *dhītáyaḥ* nicht identisch. Der Sinn der Strophe ist vielmehr, daß einerseits die Gebete, anderseits die Mütter, die himmlischen Ströme, dem in den Himmel eingehenden Soma zujauchzen, ähnlich wie es in 9, 66, 8 heißt, daß die sieben Verschwisterten zusammen mit den Gebeten tönten[5]). Auf diese himmlischen Ströme geht auch die folgende Strophe (9, 19, 5): „Es wird doch gewiß der sich Läuternde den nach dem Stier Verlangenden, die die weiße Milch aus sich melken, eine Leibesfrucht zeugen[6]).“ Geldner versteht unter den *vṛṣaṇyántīḥ* die dichterischen Gedanken, die aus dem Soma die helle Milch, den klaren Somasaft, herausmelken; die Strophe soll besagen, daß Soma die dichterischen Gedanken, die ihm zustreben, befruchtet. Ich bekenne, daß ich Geldners Auffassung nicht verstehe. Ich sehe in den *vṛṣaṇyántīḥ* die unmittelbar vorher genannten himmlischen Ströme, die brünstig nach dem Stier Soma verlangen, deswegen ihm auch zubrüllen. Dieser Stier legt bei seinem durch die Gebete bewirkten Aufstieg von der Opferstätte seinen Samen in sie, er wird neu in ihnen geboren[7]), und sie nähren ihn als seine Mütter mit ihrer Milch.

Die Vorstellung, daß die himmlischen Ströme Soma mit ihrer Milch nähren, tritt uns auch in 9, 86, 21 entgegen: „Dieser sich Läuternde war es, der die Morgenröte aufleuchten ließ; dieser war

---

[1]) *sám ī vatsáṃ ná matṛ́bhiḥ sṛjátā gayasā́dhanam | devā́vyàm mádam abhí dvíśavasam.*

[2]) Eigentlich: „er wird zusammengesalbt.“

[3]) *sáṃ vatsá iva matṛ́bhir índur hinvānó ajyate | devā́vīr mádo matíbhiḥ páriṣkṛtaḥ.*

[4]) *ávāvaśanta dhītáyo vṛṣabhásyā́dhi rétasi | sūnór vatsásya mātáraḥ.*

[5]) S. oben S. 246.

[6]) *kuvíd vṛṣaṇyántībhyaḥ punānó gárbham ādádhat | yā́ḥ śukráṃ duhaté páyaḥ.*

[7]) Auf diese Vorstellung werden wir noch zurückkommen.

es, der den Strömen weiten Raum schuf; dieser hat sich aus den dreimal sieben die Mischmilch gemolken. Soma läutert sich, dem Herzen angenehm, der Berauschende[1].“ Geldner sieht in den dreimal sieben, ebenso wie in den nachher zu besprechenden dreimal sieben oder sieben Kühen, die Kühe, die die Milch für das Opfer liefern oder diese Milch selbst, und hält die Zahlen für willkürlich[2]). [Die[3]) bisher angeführten Stellen lassen wohl kaum einen Zweifel daran, daß vielmehr die Himmelsströme gemeint sind, deren gewöhnliche Siebenzahl entsprechend der so häufigen Verdreifachung des Himmels hier verdreifacht ist.

In Stellen wie 9, 19, 5; 9, 86, 21 wird von den Himmelsflüssen in ihrem Verhältnis zu dem „Stier“ Soma in Ausdrücken gesprochen, die sie als Kühe kennzeichnen. Nun sind bekanntlich die verschiedenen Namen der Kuh (*gó*, *dhenú*, *usríyā*, *aghnyá*) im 9. Buche ganz geläufige Bezeichnungen für die Mischmilch[4]); aber wie wir bereits oben aus 9, 66, 6; 1, 125, 4 gelernt haben, können auch die Himmelsflüsse geradezu „Kühe“ genannt werden[5]), und noch an einer Anzahl anderer Stellen kann oder muß man unter

---

[1]) *ayám punāná uṣáso ví rocayad ayáṃ sindhubhyo abhavad u lokakṛ́t | ayáṃ tríḥ saptá duduhāná āśíraṃ sómo hṛdé pavate cáru matsaráḥ.*

[2]) Siehe seine Bemerkung zu 9, 86, 25.

[3]) [Die Blätter 94—100 des MS. sind verloren; ältere Fassungen oder Entwürfe zur Füllung der Lücke liegen nicht vor. Aus dem Anfang von Bl. 101 (unten S. 251) ergibt sich jedoch, daß vorher 1, 84, 10 besprochen war, während der Zusammenhang des Ganzen es so gut wie sicher macht, daß vor den *gaurí*-Stellen diejenigen behandelt waren, in denen die Himmelsströme, in denen Soma weilt, als Kühe bezeichnet sind. Dies wird bekräftigt durch den Hinweis am Schluß von Bl. 93 auf die „nachher zu besprechenden dreimal sieben oder sieben Kühe“, wobei das „nachher“ (nicht „sogleich“ o. ä.) vielleicht darauf deutet, daß vor den damit gemeinten Stellen 9, 70, 1 und 9, 86, 25 noch andere besprochen waren. Als solche wurden im folgenden diejenigen des 9. Buches zusammengestellt, für die Lüders' Auffassung der „Kühe“ als Himmelsströme durch die Mat. (insbesondere eine Sammlung von 87 Stellen des 9. Buches zum Thema „Soma und Kühe“) bezeugt wird. — Innerhalb der vom Herausgeber herrührenden, in [ ] eingeschlossenen Lückenfüllung wurden aus den Mat. übernommene Lüderssche Formulierungen und Übersetzungen durch Einschließung in (* *) kenntlich gemacht.]

[4]) [Der in der vorigen Anm. erwähnten Stellensammlung schickt Lüders folgende Sätze voraus:] „Der Soma wird mit Milch versetzt. Das wird wirklich der Fall gewesen sein, um ihn schmackhafter zu machen. Allein im Ritual geschieht es wahrscheinlich auch, um die Gleichheit mit dem himmlischen Soma herzustellen, der in den Milchströmen des Himmels ist. Diese himmlischen Ströme sind Kühe. Sollte das nicht die Veranlassung gewesen sein, daß man die dem Soma beigemischte Milch als *gó*, *aghnyá*, *dhenú* usw. bezeichnete?“

[5]) Vgl. darüber unten S. 253, Abs. 2.

den *gávaḥ* oder *dhenávaḥ* nicht die irdische Mischmilch verstehen, sondern die himmlischen Milchströme, in die der Soma hinaufgesandt wird.

In 9, 86, 27 werden wie so häufig der irdische und der himmlische Soma einander gegenübergestellt: (*„Die Finger putzen den auf dem dritten Rücken, im Lichtraum des Himmels, von Kühen (oder Milch) Umgebenen[1]).“*)

9, 101, 8 heißt es: „(Seine) lieben Kühe brüllten zusammen, munter zum Rausche; die Somas machen sich ihre Wege, die sich läuternden Tropfen[2]).“ Der Sinn der Strophe ist klar: ähnlich wie in 9, 19, 5 brüllen die himmlischen Ströme wie brünstige Kühe dem Stiere Soma zu, dem irdischen Soma, der sich nach seiner Läuterung auf der Opferstätte den Weg in den Himmel bereitet.

(*In dem Liede 9, 31, das von der ersten Strophe abgesehen nur von dem himmlischen Soma zu reden scheint, heißt es in V. 5: „Für dich, du Brauner, haben die Kühe unvergängliche Schmelzbutter und Milch aus sich gemolken auf dem höchsten Rücken[3]).“ Hier ist doch, wie schon das *ákṣitam* andeutet, das himmlische Naß gemeint, das die Himmelsflüsse als Kühe dem Soma auf des Himmels Rücken spenden.*)

9, 98, 3 sagt von Soma, er gehe beim Opfer nach Kühen begierig (*(*gavyayúḥ*) nach oben[4]). Also sind die Kühe*), denen er zustrebt, (*im Himmel.*) Von dem Aufstieg zum Himmel ist in unzweideutigen Ausdrücken auch 9, 96, 16 die Rede: „Ströme hin zu dem schönen geheimen Namen, hin zum Ziel wie ein Roß aus Begier nach dem Preise, hin zu Vāyu, hin zu den Kühen, o Gott Soma[5]).“ (*Hier können die *gáḥ* nicht die irdische Milch sein, sondern nur die himmlischen Wasser.*)

9, 97, 43 nennt Soma „zumischend deine Milch der Milch der Kühe“. Da die ganze Strophe von der Verwandlung des beim Opfer gepreßten irdischen in den göttlichen himmlischen Soma spricht[6]),

---

[1]) *kṣípo mṛjanti pári góbhir ávṛtaṃ tṛtíye pṛṣṭhé ádhi rocané diváḥ.*

[2]) *sám u priyá anūṣata gávo mádāya ghṛ́ṣvayaḥ | sómāsaḥ kṛṇvate patháḥ pávamānāsa índavaḥ.*

[3]) *túbhyaṃ gávo ghṛtám páyo bábhro duduhré ákṣitam | várṣiṣṭhe ádhi sánavi.*

[4]) *dhárā yá ūrdhvó adhvaré bhrājá naíti gavyayúḥ.*

[5]) *abhy àrṣa gúhyaṃ cáru náma | abhí vájaṃ sáptir iva śravasyábhí vāyúm abhí gá deva soma.*

[6]) *ṛjúḥ pavasva vṛjinásya hantápápmīvām bádhamāno mṛ́dhaś ca | abhiśrīṇán páyaḥ páyasābhí gónām índrasya tváṃ táva vayáṃ sákhāyaḥ*, „Läutere dich als der Aufrichtige, als der Vernichter des Unaufrichtigen, die Krankheit

wird man auch dies auf das Eingehen in die Himmelsströme beziehen müssen.

In 9, 99, 3: (*„Den die Kühe früher mit den Mündern gesaugt haben*) und jetzt die Opferherren (trinken)[1]“, sollen die Rinder nach Geldner „wohl die Steine sein, von denen er gemolken wird (9, 97, 11; 10, 76, 7b)“. Allein an den beiden von Geldner genannten Stellen werden die Preßsteine keineswegs mit Kühen verglichen oder gar so genannt, und wenn der Soma 9, 97, 11 und öfter *ádridugdha* heißt, so sind doch in diesem Bilde die Steine die Melker, nicht die Kühe! Erinnert man sich aber der Stellen, wo von dem Einschlürfen des irdischen Soma durch den himmlischen die Rede war, so gewinnt 9, 99, 3 einen guten Sinn, sobald man unter den Kühen die Himmelsströme versteht, die den hinaufgesandten Soma in sich einsaugen.

Ganz klar sind endlich zwei Stellen, an denen von sieben bzw. dreimal sieben Kühen die Rede ist:

9, 70, 1: „(*Dreimal sieben Kühe melken aus sich für ihn den wahren Zusatz im uralten Himmel“[2]);*)

9, 86, 25: „Dem rings auf dem Schafhaar in der Woge sich Läuternden, Goldenen brüllen die sieben Kühe zu[3]).“

Die erste der beiden Stellen ist eine Parallele zu der oben besprochenen Strophe 9, 86, 21, nur daß hier durch das *pū́rvyé vyòmani* ausdrücklich ausgesprochen ist, daß es sich um Kühe im Himmel handelt; in 9, 86, 25 kehrt der in 9, 19, 5; 9, 101, 8 vorliegende Gedanke wieder: die als Kühe gedachten himmlischen Milchströme jauchzen dem von der Opferstätte zu ihnen aufsteigenden Stier Soma zu. Erst die Beziehung auf die Himmelsströme gibt in beiden Stellen der Siebenzahl bzw. dreifachen Siebenzahl, die Geldner (vgl oben S. 248) für willkürlich halten muß, ihren guten Sinn.

Für *gó* oder *dhenú* kann auch das praktisch synonyme *gaurí* eintreten. 1, 84, 10[4]) ist die erste Strophe eines Tṛca, das nach Geldner „Indra und die Somakühe“ zum Thema hat: „Die Büffel-

---

vertreibend und die Feinde, zumischend (deine) Milch der Milch der Kühe; du bist Indras (Freund), wir sind deine Freunde“.

[1]) *yáṃ gáva āsábhir dadhúḥ purā́ nūnáṃ ca sūráyaḥ.*

[2]) *tríṛ asmai saptá dhenávo duduhre satyā́m āśíraṃ pūrvyé vyòmani.* Vgl. dazu oben S. 202.

[3]) *ávye punānám pári vā́ra ūrmíṇā hárim navante abhí saptá dhenávaḥ.*

[4]) *svādór itthā́ viṣūváto mádhvaḥ pibanti gauryàḥ | yā́ índreṇa sayā́varīr vṛ́ṣṇā mádanti śobháse vásvīr ánu svarā́jyam.*

kühe trinken von dem so recht in ihrer Mitte befindlichen süßen Met, sie, die Indra gesellt an dem Stier sich ergötzen zum Prangen — die Herrlichen (jauchzen) seiner Selbstherrschaft zu[1].“ Daß *gaurí* für den Dichter ganz dasselbe ist wie *dhenú*, zeigt die folgende Strophe (1, 84, 11)[2]: „Diese brünstigen scheckigen mischen ihm den Soma[3]; die lieben Kühe treiben Indras Vajra, das Wurfgeschoß, an.“ Nach Geldner sind die Gaurīkühe die Milchgüsse, „der Met ist der Somasaft, dem jene beigemischt werden und dessen Geschmack sie annehmen. Im weiteren Verlauf ist von den Kühen überhaupt als den Lieblingen des Bullen Indra die Rede“. Die letzte Bemerkung beruht auf Geldners Übersetzung von 1, 84, 11^{cd}: „Die lieben Milchkühe des Indra spornen die Keule, sein Wurfgeschoß, an.“ Es scheint jedoch ebenso möglich, *índrasya* nicht mit *dhenávo*, sondern mit *vájram* zu verbinden. In jedem Falle muß, da doch von dem „Bullen“ Indra nur bildlich gesprochen wird, der Ausdruck „Kühe“ zur Bezeichnung von Lieblingen Indras ebenfalls bildlich für etwas anderes stehen. Dieses andere aber sind nicht die Milchgüsse auf dem Opferplatz[4]), sondern die himmlischen Milchströme, auf die bezogen beide Strophen guten Sinn geben: die Himmelsströme trinken den mitten in ihnen weilenden Soma; zusammen mit Indra, der ja ebenfalls im Himmel Soma trinkt, ergötzen sie sich an dem Stier (*vŕṣṇā*), mit dem Soma gemeint ist, nicht Indra. V. 11 variiert diesen Gedanken: die Himmelsströme, aufgefaßt als in Liebesverlangen an den Stier Soma sich schmiegende Kühe, bieten Indra den mit ihrer Milch versetzten Soma zum Trunke dar und beflügeln durch den damit erzeugten Rausch seinen Vajra.]

Die Feststellung der Bedeutung von *gauryàḥ* in 1, 84, 10 ist entscheidend auch für die Auffassung von *gaurí* in 9, 12, 3: „Rausch-

---

[1]) Zu dem Kehrreim des Ṭrca, *vásvīr ánu svarájyam*, vgl. den Kehrreim von 1, 80, 1—16: *árcann ánu svarájyam*.

[2]) *tấ asya pṛśanāyúvaḥ sómaṃ śrīṇanti pṛśnayaḥ | priyấ índrasya dhenávo vájraṃ hinvanti sấyakaṃ*.

[3]) Geldner übersetzt: „Nach ihm liebensbrünstig mischen die scheckigen (Kühe) den Soma.“ Aber die Halbstrophe ist nicht zu trennen von 8, 69, 3: *tấ asya sũdadohasaḥ sómaṃ śrīṇanti pṛśnayaḥ*, was Geldner übersetzt: „Diese scheckigen Kühe, die die Zutat (zum Soma) milchen, mischen seinen Soma.“ Wenn hier das *asya* mit *sómam* zu verbinden und auf Indra zu beziehen ist, so kann es in 1, 84, 11 nicht zu *pṛśanāyúvaḥ* gehören.

[4]) Geldner übersetzt 1, 84, 10: „Die Gaurīkühe trinken von dem süßen Met, der daselbst der Mittelpunkt ist, die sich mit dem Bullen Indra als seine Begleiter ergötzen, um stattlich auszusehen“, und will „daselbst“ als „bei dem Opfer“ verstanden wissen.

triefend wohnt in seinem Sitz in der Welle des Stromes der der Erregung kundige Soma, wenn er in die Gaurī gesetzt ist[1]." Geldner nimmt *gaurí* als „Büffel(fell)", meint aber, es könnte auch die Mischmilch gemeint sein. Allein *gaurí* läßt sich weder in der einen noch in der andern Bedeutung nachweisen[2]). In 1, 164, 41 ist von der Gaurī die Rede, die gebrüllt hat, die himmlischen Wasser verfertigend im höchsten Himmel[3]). Man hat *gaurí* hier offenbar schon früh als die Vāc verstanden; Naigh. 1, 11 wird *gaurí* unter den *vāṅnāmāni* aufgeführt, und Sāyaṇa erklärt dementsprechend auch zu 9, 12, 3 *gaurí* durch *madhyamikāyāṃ vāci*. Das kommt dem Richtigen näher als die Geldnersche Erklärung. Ich sehe in der Gaurī allerdings den Himmelsstrom, aber zwischen diesem und der Vāc bestehen, wie wir sehen werden, die nächsten Beziehungen. Die eine *gaurí* verhält sich zu den *gauryàḥ* natürlich ebenso wie die *síndhuḥ* zu den *síndhavaḥ*.

9, 71, 5 wird von dem Soma, den die zehn Finger hergestellt haben, gesagt: „Eilig stürzt er sich auf den geheimen Ort der Kuh, den ihm die Weisen (?) erzeugt haben[4])." Geldner übersetzt *gór apīcyàm* „das Geheimnis der Kuh" und erklärt es als die Milch, offenbar die Mischmilch, auf die sich Soma stürzt, wenn die Andächtigen seine Stätte bereitet haben. Ich bezweifle, daß *gór apīcyàm* überhaupt „das Geheimnis der Kuh" bedeuten kann; ich wüßte aber auch nicht, wie die Mischmilch zu dieser seltsamen Bezeichnung gekommen sein sollte. Meines Erachtens gehört *apīcyàm* zu *padám*, und der verborgene oder geheime Ort der Kuh ist die Milchflut im Himmel, in die Soma aufsteigt. Die Bestätigung scheinen mir die sich anschließenden Worte zu liefern (9, 71, 6): „Der Gott strebt, sich auf den goldenen, durch Gebet bereiteten Sitz zu setzen wie ein Adler in sein Nest. Sie lassen den Lieben auf dem Barhis durch das Lied strömen; wie ein Roß geht der Opferwürdige unter die Götter ein[5])." Der goldene Sitz ist sicherlich im Himmel bei den Göttern; alles, was im Himmel ist, ist golden, und *dhiyā́ kṛtám* wird er wohl genannt, weil ihn die Gebete der Opferer dem Soma verschafft haben, wenn sie den Saft an den

---

[1]) *madacyút kṣeti sā́dane síndhor ūrmā́ vipaścít | sómo gaurí́ ádhi śritáḥ.*

[2]) Außer in den angeführten Stellen kommt *gaurí* im ṚV. nur noch in 4, 12, 6 = 10, 126, 8 in eigentlicher Bedeutung vor.

[3]) *gaurír mimāya salilā́ni tákṣatī . . . paramé vyòman.*

[4]) *jígād úpa jrayati gór apīcyàm padáṃ yád asya matúthā ájījanan.*

[5]) *śyenó ná yóniṃ sádanaṃ dhiyā́ kṛtáṃ hiraṇyáyam āsádaṃ devá éṣati | é riṇanti barhíṣi priyáṃ girā́śvo ná devā́ṁ ápy eti yajñíyaḥ.*

himmlischen Ort befördern. Den gleichen Sinn wird der letzte Pāda von V. 5 haben, wenn auch die angenommene Bedeutung von *matúthāḥ* nur auf Naigh. 3, 15 beruht.

Vielleicht beziehen sich auch die Worte *gávām urubjám abhy árṣati vrajám* in der später zu besprechenden Strophe 9, 77, 4 auf das Eingehen in die himmlischen Milchströme.

Welche Vorstellungen Anlaß gegeben haben, die Himmelsströme als Milchkühe zu bezeichnen, wird später ausführlich besprochen werden.

Wenn aber auch die Ströme in den bisher besprochenen Stellen, wie ich glaube, auf die Himmelsfluten bezogen werden müssen, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß bisweilen auch die bei der Pressung verwendeten Wasser als „Fluß“ oder „Strom“ bezeichnet werden. So ist offenbar *nadí* gebraucht in 9, 53, 4: „Ihn, den rauschtriefenden falben Renner, entsenden sie in die Flüsse, den berauschenden Indu für Indra[1]).“ Für die Beziehung der „Flüsse“ auf die Preßwasser spricht 9, 63, 17, wo die Strophe mit der Lesung *tám ī mṛjanti āyávaḥ* im ersten Pāda wiederkehrt; die Flüsse, in denen die Āyus den Soma „reinigen“, können nur die Preßwasser sein.

Nicht anders als in diesen Strophen wird *nadíṣu* auch wohl aufzufassen sein in einer Reihe anderer Stellen:

9, 107, 13: „Ihn entsenden die Tätigen wie einen Wagen in die Flüsse (oder: in den Flüssen) unter ihren Händen[2])“;

8, 33, 12: „Der Stier hat den Stier in die Flüsse laufen lassen für dich, Lenker der Falben[3])“;

9, 68, 6: „Die Denker haben die Form des Erfreuenden gefunden, als der Adler den Saft aus dem Jenseits brachte. Sie reinigten ihn, den in den Flüssen Großgewordenen, den bereitwilligen Soma, den Herumfließenden, Preiswürdigen[4])“;

9, 88, 5: „Der, wenn er wie Agni ins Holz entsandt wird, sich nach Belieben in den Flüssen seine Erscheinungsformen schafft[5])“;

---

[1]) *táṃ hinvanti madacyútaṃ hárim nadíṣu vājínam | índum índrāya matsarám.*

[2]) *tám īṃ hinvanty apáso yáthā ráthaṃ nadíṣv á gábhastyoḥ.*

[3]) *vṛ́ṣā dadhanve vṛ́ṣaṇaṃ nadíṣv á túbhyaṃ sthātar harīṇām.* — In dem Liede wird mit dem Ausdruck *vṛ́ṣan* gespielt. Der entsendende Stier ist nach Geldner der Preßstein, aber eher doch der Presser, von dem es im ersten Pāda heißt: *vṛ́ṣā sótā sunotu te.*

[4]) *mandrásya rūpáṃ vividur manīṣíṇaḥ śyenó yád ándho ábharat parāvátaḥ | tám marjayanta suvṛ́dhaṃ nadíṣv áṁ́ uśántam aṃśúm pariyántam ṛgmíyam.*

[5]) *agnír ná yó vána á sṛjyámāno vṛ́thā pā́jāṃsi kṛṇute nadíṣu.* — *pā́jāṃsi*

9, 76, 1: „Der Falbe schafft sich, wenn er wie ein Roß von den Kriegern entsandt wird, nach Belieben in den Flüssen seine Erscheinungsformen[1])."

Allerdings ist die Beziehung von *nadíṣu* auf die Preßwasser nicht immer völlig sicher. So könnte in 9, 68, 6 *suvŕdhaṃ nadíṣv á* auch „den in den himmlischen Flüssen Großgewordenen" bedeuten. Von den himmlischen Wassern, in denen Soma herangewachsen ist, scheint in 9, 89, 2 die Rede zu sein: „Der König der Ströme hat sich in sein Gewand gehüllt; er hat das am geradesten fahrende Schiff des Ṛta bestiegen. In den Wassern ist der Tropfen groß geworden, der von dem Adler eilig gebrachte[2]). Der Vater melkt ihn aus sich; er melkt aus sich des Vaters Kind[3])." Der Vater, der den Soma aus sich melkt, kann nur der Himmel sein; Soma ist, wie oben bemerkt, *diváḥ śíśuḥ*, *diváḥ pīyūṣaḥ*, „des Himmels Kind", „des Himmels Biestmilch". Was die Worte *duhá īm pitúr jáṃ* besagen sollen, ist schwer zu entscheiden; vielleicht hat Oldenberg recht, wenn er in dem Kind des Vaters die Uṣas sieht, die mit dem gleichen Ausdruck in 10, 3, 2 bezeichnet wird[4]). Da der letzte Pāda sicherlich von dem himmlischen Soma handelt, wird dieser doch auch wahrscheinlich im dritten Pāda gemeint sein. Man wird daher auch die Ströme, in die Soma sich kleidet, auf die Himmelsströme beziehen müssen, in die Soma auf dem Schiff des Ṛta, das heißt durch die Lieder, hinaufbefördert ist. An andern Stellen ist aber *síndhavaḥ* offenbar auch eine Bezeichnung der Preß- oder Mischwasser, so in

9, 96, 14: „Mit den Strömen zusammen in dem Kruge brüllend, zusammen mit den Kühen[5])";

9, 86, 19: „Unter Mitwirkung (?) der Ströme machte er die Krüge erdröhnen[6])";

---

scheint dasselbe zu sein, was sonst *víśvā rūpáṇi* heißt (8, 15, 13; 9, 25, 4; 9, 64, 8; 9, 85, 12; 9, 111, 1).

[1]) *háriḥ sṛjānó átyo ná sátvabhir vŕthā páyāṃsi kṛṇute nadíṣv á.*

[2]) So Geldner. Mit *śyenájūta* scheint dasselbe gemeint zu sein wie mit *śyenábhṛta*, dem Beiwort des Soma in 1, 80, 2; 8, 95, 3; 9, 87, 6.

[3]) *rájā síndhūnām avasiṣṭa vása ṛtásya návam áruhad rájiṣṭhām | apsú drapsó vāvṛdhe śyenájūto duhá īm pitá duhá īṃ pitúr jáṃ.*

[4]) Daß Soma die Morgenröte aufleuchten läßt, ist, wie wir sehen werden, eine geläufige Vorstellung. Wie Geldner zu der Ansicht kommt, daß in dem letzten Pāda Soma als der himmlische Regen hingestellt wird, ist mir nicht verständlich.

[5]) *sáṃ síndhubhiḥ kaláśe vāvaśānáḥ sám usríyābhiḥ.*

[6]) So übersetzt Geldner: *krāṇá síndhūnāṃ kaláśāṁ avīvaśat.*

9, 86, 11: „Der Falbe setzt sich in die Sitze des Mitra, gereinigt durch die Schaf(wolle), die Ströme, der Stier[1])“;

9, 86, 12: „An der Spitze der Ströme strömt Pavamāna, an der Spitze der Rede geht er als Erster zu den Kühen[2]).“

Mit *ápaḥ* oder *mahír ápaḥ* verbunden steht *síndhavaḥ* in demselben Sinne in

9, 66, 13: „Zu großer Freude für uns strömen, o Indu, die Wasser, die Ströme, wenn du dich mit den Kuh(milchzusätzen) bekleiden willst[3])“;

9, 2, 4: „Dir, dem Großen, strömen die großen Wasser, die Ströme nach, wenn du dich mit den Kuh(milchzusätzen) bekleiden willst[4]).“

[. . . . . .][5]).

Doppeldeutig ist auch der Ausdruck *síndhor ūrmíḥ*. In 9, 12, 3 muß er auf den Himmelsstrom bezogen werden[6]), und ebenso, wie ich glaube, in 9, 73, 2, wo die Vorstellungen von der in der Himmelsflut weilenden oder mit ihr gleichgesetzten Vāc hineinspielen: „Auf den gleichen Punkt zusammen gerichtet[7]), sind die Büffel dahingeeilt. Auf der Welle des Stromes erregten die Venas. Mit den Strömen des Süßen das Lied erzeugend, haben sie Indras lieben Leib wachsen gemacht[8])“. Geldner meint, die Worte seien doppelsinnig, auf die Sänger-Priester wie auf die Somasäfte zu beziehen, aber in erster Linie auf die Sänger. Er übersetzt daher: „Die Büffel haben (ihn) insgesamt vereint zur Eile getrieben; auf der Welle des Stromes haben (ihn) die Seher beredt gemacht. Durch die Ströme der Süßigkeit seinen (ihren) Lobgesang hervorbringend,

---

[1]) *hárir mitrásya sádaneṣu sīdati marmṛjānó 'vibhiḥ síndhubhir vṛ́ṣā.*

[2]) *ágre síndhūnām pávamāno arṣaty ágre vācó agriyó góṣu gacchati.*

[3]) *prá ṇa indo mahé ráṇa ā́po arṣanti síndhavaḥ | yád góbhir vāsayiṣyáse.*

[4]) *mahā́ntaṃ tvā mahír ánv ā́po arṣanti síndhavaḥ | yád góbhir vāsayiṣyáse.*

— Weshalb auf das Strömen der Wasser gerade zu der Zeit, wo sich Soma mit der Milch mischen will, hingewiesen wird, ist mir allerdings nicht klar.

[5]) [Das Blatt 108 des MS. fehlt. Weder die Mat. noch der Zusammenhang bieten irgendwelche Anhaltspunkte für die Füllung der Lücke. Da Bl. 107 mit einem Absatz schließt, Bl. 109 mit einem Absatz beginnt und dazwischen für den Zusammenhang nichts vermißt wird, ist die Möglichkeit nicht völlig von der Hand zu weisen, daß keine Lücke vorliegt, sondern bei der Paginierung der Blätter ein Irrtum unterlaufen ist.]

[6]) S. oben S. 251 f.

[7]) Durch *samyák samyáñcaḥ* wird die Vereinigung mit dem himmlischen Soma betont, die schon in V. 1 durch *sám asvaran* ausgedrückt ist.

[8]) *samyák samyáñco mahiṣā́ aheṣata síndhor ūrmā́v ádhi venā́ avīvipan | mádhor dhā́rābhir janáyanto arkám ít priyā́m índrasya tanvàm avīvṛdhan.*

haben sie Indras lieben Leib gestärkt.“ Mir scheint, daß wenigstens in den ersten fünf Strophen des Liedes nur von dem mystischen Gesang die Rede ist, in dem nach V. 1 die irdischen in den Himmel gesandten Somas mit den himmlischen „zusammentönen“. Auf diese bezieht sich der *arká*, nicht auf das Rauschen des ablaufenden Soma, wie Geldner annimmt. Gegen Geldners Auffassung des ersten Pāda spricht, daß das Objekt zu *aheṣata* ergänzt werden muß. Zu *avīvipan* mag man *arkám* aus dem folgenden Satz hinzuziehen; ähnlich heißt es 9, 96, 7: *právīvipad vācá ūrmíṃ ná síndhur gíraḥ sómaḥ pávamāno manīṣáḥ*, „Soma Pavamāna erregte die Welle der Rede wie ein Strom (die Welle), die Lieder, die Gedanken[1]).“

Auch in 9, 14, 1 spricht die Bemerkung im letzten Pāda dafür, daß der Soma im Himmelsstrom gemeint ist: „Um und vorwärts strömte der Seher, der sich auf die Woge des Stromes begeben hatte, den vielbegehrten Kampfpreis davontragend[2])“; er hat also siegreich sein Ziel erreicht. Doch läßt sich hier ebenso wie in 9, 21, 3[3]) *síndhor ūrmíḥ* auch von dem irdischen Wasser verstehen, in dem er seinen Aufstieg zu der himmlischen Stätte beginnt. Und in 9, 39, 4 muß, wenn meine Auffassung der Strophe richtig ist[4]), *síndhor ūrmá vy ákṣarat* von dem Strömen auf der Presse verstanden werden.

7. Soma und die Sonne

Der Himmelsstrom, der am Grunde des Himmels fließt, bildet die Grenzscheide zwischen Himmel und Erde. Daher wird in der

---

[1]) Die Dichter des neunten Buches sprechen von der Welle des Stromes gern im Hinblick auf den Ton, den die Wellen hervorrufen; vgl. 9, 50, 1 *út te śúṣmāsa īrate síndhor ūrmér iva svanáḥ*, „Deine Kräfte erheben sich wie der Ton der Welle des Stromes“; 9, 88, 5 *jáno ná yúdhvā mahatá upabdír ityarti sómaḥ pávamāna ūrmím*, „Wie kämpfendes Volk ist der Lärm des Großen; Soma Pavamāna erregt die Welle“. Dagegen ist der Ausdruck „auf der Welle des Stromes fließen“ in 1, 27, 6 einfach im Sinne von „schnell“ oder „ungehemmt dahingehen“ gebraucht: *vibhaktási citrabhāno síndhor ūrmá upāká á | sadyó dāśúṣe kṣarasi*, „Du bist der Austeiler, du buntglänzender (Agni). Auf der Welle des Stromes fließest du alsbald in die Nähe für den Verehrer“. Nicht ausgesprochen ist das Vergleichsmoment in 9, 80, 5 *síndhor ivormíḥ pávamāno arṣasi*, „Wie die Welle des Stromes strömst du, dich läuternd“; 9, 33, 1, wo *apām ūrmíḥ* gebraucht ist: *prá sómāso vipaścíto 'pấṃ ná yanty ūrmáyaḥ | vánāni mahiṣấ iva*, „Vorwärts gehen die Somas, die der Erregung kundigen, wie Wellen der Wasser in die Holz(gefäße), wie Büffel“. Übrigens wird auch von den Wellen Somas gesprochen (9, 81, 1 *sómasya pávamānasyormáyaḥ*), und 9, 78, 2 wird Soma selbst *nṛcákṣā ūrmíḥ kavíḥ* genannt.

[2]) *pári prāsiṣyadat kavíḥ síndhor ūrmāv ádhi śritáḥ | kārám bíbhrat puruspṛ́ham.* [3]) Siehe oben S. 224. [4]) Siehe oben S. 203.

oben angeführten Strophe 9, 70, 5 von dem Soma gesprochen, der zwischen die beiden Welthälften versetzt ist[1]), und 9, 107, 24 wird Soma gebeten: „Läutere dich, Soma, um den irdischen Raum und um die himmlischen (Räume) nach den Bestimmungen[2])." So erklärt es sich auch, daß öfter gesagt wird, er überschaue beide Welthälften oder beide Geschlechter, Götter und Menschen:

9, 101, 7: „Der Herr der ganzen Welt überschaute beide Welthälften[3])";

9, 86, 6: „Nach beiden Seiten gehen die Strahlen Pavamānas, seine Zeichen, obwohl er fest ist[4])";

9, 94, 2: „Indem er in doppelter Weise (?) die Form des Unsterblichen enthüllt — vor dem Sonnenfinder breiten sich die Welten aus[5])";

9, 70, 4: „Der Männerbeschauende schaut nach beiden Stämmen aus[6])";

9, 70, 3: „Diese seine todesfreien, untrüglichen Strahlen sollen nach beiden Geschlechtern hin sein, durch die sich die menschlichen Kräfte und die göttlichen reinigen. Dann erst erfaßten die Nachsinnenden den König[7])."

So kommt es, daß es bald heißt, er schaue auf die Erde herab, bald, er schaue auf die verborgene Stätte des Himmels:

9, 38, 5: „Dieser Rauschtrank blickt herab, des Himmels Kind[8])";

9, 71, 9: „Der himmlische Adler blickte auf die Erde hinab; Soma beschaut mit Verständnis ringsum die Wesen[9])";

9, 97, 33: „Als himmlischer Adler blicke herab, o Soma[10])";

---

[1]) *óbhé antā́ ródasī harṣate hitáḥ.*

[2]) *sá tū́ pavasva pári pā́rthivaṃ rájo divyā́ ca soma dhármabhiḥ.*

[3]) *pátir víśvasya bhū́mano vy ākhyad ródasī ubhé.*

[4]) *ubhayátaḥ pávamānasya raśmáyo dhruvásya satáḥ pári yanti ketávaḥ.*

[5]) *dvitā́ vyūrṇvánn amṛ́tasya dhā́ma svarvíde bhúvanāni prathanta.* Geldner übersetzt *dvitā́* mit „abermals", das mir aber auch in der als Parallele angegebenen Strophe 1, 62, 7 nicht zu passen scheint. Nach Geldner ist die Form des Unsterblichkeitstrankes eben der fertige Soma; allein wie paßt die Fertigstellung des Soma zu dem im zweiten Pāda ausgedrückten Gedanken?

[6]) *ubhé nṛcákṣā ánu paśyate víśau.*

[7]) *té asya santu ketávó 'mṛtyavó 'dābhyāso janúṣī ubhé ánu | yébhir nṛmṇā́ ca devyā̀ ca punatá ā́d íd rā́jānam manánā agṛbhṇata.*

[8]) *eṣá syá mádyo rásó 'va caṣṭe diváḥ śíśuḥ.*

[9]) *divyáḥ suparṇó 'va cakṣata kṣā́ṃ sómaḥ pári krátunā paśyate jā́ḥ.*

[10]) *divyáḥ suparṇó 'va cakṣi soma.*

9, 10, 9: „Er beschaut die lieben (Stätten), die Stätte des Himmels, die vor den Opferpriestern verborgen ist, mit dem Auge der Sonne[1])."

Schon in diesen Äußerungen tritt unverkennbar eine gewisse Wesensangleichung Somas an die Sonne zutage. 2, 2, 4 nennt der Dichter den in die Sonne gesetzten Agni den, „der mit den Augen beide Geschlechter überwacht wie der Hirt die Herde[2])"; und 1, 50, 5 heißt es von der Sonne: „Den Stämmen der Götter zugewandt, den menschlichen zugewandt, gehst du auf[3])." Soma wird daher öfter mit der Sonne verglichen:

9, 54, 3: „Dieser steht sich läuternd über allen Welten, Soma, wie Gott Sūrya[4])";

9, 63, 13: „Soma läutert sich wie Gott Sūrya, wenn er von den Steinen gepreßt ist[5])";

9, 64, 9: „Wenn du entsandt wirst, schickst du, Pavamāna, die Stimme am Himmel; du hast gewiehert wie Gott Sūrya (glänzend[6]))[7])";

9, 41, 5: „Läutere dich, du Ausgezeichneter, erfülle die beiden großen Welten wie die Morgenröte, wie die Sonne mit Strahlen[8])";

1, 121, 6: „Er leuchte hervor wie die Sonne aus der Morgenröte[9])";

9, 54, 2: „Dieser ist ein Anblick wie die Sonne[10])";

9, 66, 22: „Pavamāna strömt über alle Fehler hinweg zu dem guten Preislied, wie die Sonne allen sichtbar[11])";

---

[1]) *abhí priyā́ divás padám adhvaryúbhir gúhā hitám | sū́raḥ paśyati cákṣasā.* — Geldner macht *priyā́* zum Subjekt des Satzes und bezieht es auf die Uṣas: „Die liebe (Tochter des Himmels) sieht die Stätte des Himmels" usw. Ich halte diese Auffassung für unmöglich. Mit den *priyā́* sind vielleicht nicht nur die *priyā́ divás padā́* gemeint, zu denen Soma nach 9, 12, 8 strömt, sondern auch die ihm lieben Stätten auf Erden. Für die Konstruktion von *gúhā* mit dem Instrumental verweist Geldner treffend auf 3, 1, 9 *gúhā cárantaṃ sákhibhiḥ śivébhir divó yahvíbhir ná gúhā babhūva.*

[2]) *citáyantam akṣábhiḥ pāthó ná pāyúṃ jánasī ubhé ánu.*

[3]) *pratyáñ devā́nāṃ víśaḥ pratyáñṅ úd eṣi mā́nuṣān.*

[4]) *ayáṃ víśvāni tiṣṭhati punānó bhúvanopári | sómo devó ná sū́ryaḥ.*

[5]) *sómo devó ná sū́ryó 'dribhiḥ pavate sutáḥ.*

[6]) Siehe Oldenberg zur Stelle.

[7]) *hinvānó vā́cam iṣyasi pávamāna vídharmaṇi | ákrān devó ná sū́ryaḥ.*

[8]) *sá pavasva vicarṣaṇa ā́ mahí ródasī pṛṇa | uṣā́ḥ sū́ryo ná raśmíbhiḥ.*

[9]) *prá rocy asyā́ uṣáso ná sū́raḥ.*

[10]) *ayáṃ sū́rya ivopadṛ́k.*

[11]) *pávamāno áti sridho 'bhy àrṣati suṣṭutím | sū́ro ná víśvádarśataḥ.*

9, 101, 12: „Diese geläuterten, erregungkennenden, mit saurer Milch gemischten Somas sind wie Sonnen anzusehen, eilend, dauernd in der Schmelzbutter bleibend[1])."

In dem gleichen Sinne wie *sū́ryāso ná darśatā́saḥ* ist offenbar auch *sū́ryo dṛśé* in 9, 64, 30 zu verstehen: „Wenn du, Soma, in der Ferne glücklich zusammengekommen bist[2]), du der Seher des Himmels, so läutere dich, als Sonne anzuschauen[3])." Gerade der Zusatz *dṛśé* zeigt, daß hier nur die Ähnlichkeit, nicht die Identität mit Sūrya ausgedrückt werden soll. Auch das Beiwort *svardṛ́ś*, das die Somas 9, 13, 9; 9, 65, 11 erhalten und das sie mit Göttern wie Agni, Mitra-Varuṇa, Indra usw. teilen, bedeutet wohl „wie die Sonne aussehend", „sonnenähnlich[4])".

Auf den sonnengleichen Glanz des himmlischen Soma ist auch 9, 97, 38 zu beziehen: *sá punāná úpa sū́re ná dhā́tóbhé aprā ródasī ví ṣá āvaḥ*. Die Worte *úpa sū́re ná dhā́tā*, wofür der SV. *úpa sū́re dádhānaḥ* liest, machen Schwierigkeiten. Pischel, Ved. Stud. 3, 194, lehnte die älteren Übersetzungen mit Recht ab und wollte in Anlehnung an 4, 16, 14 (*sū́ra upāké tanvàṃ dádhānaḥ*) zu *dhā́tā tanvàm* ergänzen: „Indem er sich läuterte, gleichsam als wolle er sich in die Sonne stellen, erfüllte er Himmel und Erde (mit seinem Glanze) und erschloß sie (d. h. machte sie hell, sichtbar)." Pischel bemerkt, es sei bekannt, daß das Sichläutern des Soma oft mit dem Glanz der Sonne verglichen werde; aber selbst, wenn man das zugeben will, verstehe ich nicht, inwiefern Soma dadurch gleichsam glänzen

[1]) *eté pūtā́ vipaścítaḥ sómāso dádhyāśiraḥ | sū́ryāso ná darśatā́so jigatnávo dhruvā́ ghṛté*. Geldner übersetzt: „zum Schmalz gern kommend und dort bleibend", wobei er unter dem *ghṛtá* die Mischmilch versteht. Allein warum sollte betont werden, daß Soma dauernd in der Mischmilch bleibt? Seinen dauernden Sitz hat Soma in der Himmelsflut. Sollte nicht auch hier an den Aufstieg der Somas gedacht sein, die dahin eilen, um sich dann dauernd in der Milch der Himmelsflut niederzulassen?

[2]) Geldner bezieht das auf die Vereinigung des Soma mit der Milch und dem Wasser und übersetzt offenbar darum *ṛdhák* hier mit „richtig", während er es an andern Stellen durch „abseits" wiedergibt. Es ist sicherlich die Zusammenkunft der Somas im Himmel gemeint. Darauf weist auch das *svastáye*. In Verbindung mit Kommen und Gehen wird *svasti* gern von der glücklichen Ankunft gebraucht, wie schon der Ausdruck *svastyayana* für „Reisesegen" bezeugt.

[3]) *ṛdhák soma svastáye saṃjagmānó diváḥ kavíḥ | pávasva sū́ryo dṛśé*.

[4]) In 9, 84, 2 *kṛṇván saṃcṛ́tam vicṛ́tam abhíṣṭaya índuḥ siṣakty uṣásaṃ ná sū́ryaḥ* ist zu *siṣakti* wohl mit Geldner *bhúvanāni* aus der ersten Strophenhälfte zu ergänzen, und der Vergleich bezieht sich wie in 1, 56, 4 nur auf das „Folgen": „Verbindung und Lösung machend, folgt Indu (den Wesen) zum Schutze wie Sūrya der Uṣas." Der Sinn des dritten Pāda bleibt mir dunkel.

sollte, daß er sich in die Sonne stellt. Oldenberg nimmt auch an der Ergänzung von *tanvàm* Anstoß; er sieht in den Worten eine Hindeutung auf die reinigende Kraft der Sonne: „er sich reinigend, wie wer (etwas) in die Sonne legt (und es dadurch reinigt).“ Geldner schließt sich ihm an und meint, der Dichter habe bei seinem Vergleich wohl an Reinigen und Bleichen der Wäsche gedacht. Daß der vedische Inder seine Wäsche bleichte, möchte ich bezweifeln; der heutige Dhobi kennt jedenfalls, soviel ich weiß, die Bleiche nicht. Der Grundfehler der bisherigen Auffassungen liegt, wie mir scheint, darin, daß man *úpa sū́re ná dhā́tā* zu *punānáḥ* gezogen hat, während es zu dem Folgenden gehört: „Er, sich läuternd, hat beide Welten erfüllt, (sie) gleichsam in die Sonne stellend; er hat sie erschlossen.“ Gegen die Ergänzung von *ródasī* als Objekt zu *dhā́tā* läßt sich nichts einwenden, und daß es Licht ist, mit dem Soma die Welten erfüllt, ergibt sich gerade aus dem Vergleich, ebenso wie in 10, 134, 1: „Als du, Indra, beide Welten erfülltest wie die Uṣas[1]).“ Von der Erleuchtung der Welten durch Soma wird auch 9, 9, 3 gesprochen: „Der strahlende Sohn erleuchtete, als er geboren war, die Eltern, als sie geboren waren[2])“; 9, 75, 4 wird Soma genannt „der Strahlende, der die beiden Welten, seine Eltern, erleuchtet[3]).“

Bisweilen erscheint Soma in Gesellschaft der Sonne; 9, 2, 6: „Er strahlt zusammen mit der Sonne[4]).“ Ähnlich wird von der Uṣas 8, 9, 18 gesagt: „Wenn du, Uṣas, mit deinem Glanze kommst, strahlst du zusammen mit der Sonne[5]).“ Vielleicht soll das, wie Geldner bemerkt, nicht mehr besagen, als daß Soma und Uṣas wie die Sonne strahlen. Etwas anders liegt die Sache aber doch wohl in 9, 27, 5: „Dieser läuft mit der Sonne um die Wette, am Himmel sich läuternd, auf der Seihe, der berauschende Rauschtrank[6]).“ Hier scheint doch von einem wirklichen Dahinströmen Somas am Himmel die Rede zu sein wie in 9, 18, 6: „Der um die beiden Welthälften an einem Tage mit seinen Gütern strömt[7]).“ Geldner faßt *dyávi* in 9, 27, 5 wieder als Bezeichnung der Seihe; wie sollte aber der Dichter dazu gekommen sein, das Strömen auf der Seihe einen Wettlauf mit der Sonne zu nennen? Meines Erachtens ist zuerst

---

[1]) *ubhé yád indra ródasī āpaprā́thoṣā́ iva.*
[2]) *sá sūnúr mātárā śúcir jātó jāté arocayat.*
[3]) *prarocáyan ródasī mātárā śúciḥ.*
[4]) *sáṃ sū́ryeṇa rocate.*
[5]) *yád uṣo yā́si bhānúnā sáṃ sū́ryeṇa rocase.*
[6]) *eṣá sū́ryeṇa hāsate pávamāno ádhi dyávi | pavítre matsaró mádaḥ.*
[7]) *pári yó ródasī ubhé sadyó vā́jebhir árṣati.*

von dem Lauf Somas am Himmel und erst dann von dem Strömen auf der Seihe die Rede, mit der so häufigen Nebeneinanderstellung des himmlischen und des irdischen Soma.

Bisweilen wird der Aufstieg Somas von der irdischen Opferstätte in den Himmel als eine Vereinigung mit der Sonne dargestellt; 9, 61, 8: „Ausgepreßt geht er auf die Seihe zur Vereinigung mit Indra und Vāyu, zur Vereinigung mit den Strahlen der Sonne[1]“; 9, 97, 33, wo das irdische Ziel und das himmlische Endziel nebeneinandergestellt sind: „Geh ein, o Indu, in den somafassenden Krug; brüllend geh zum Strahl der Sonne[2].“

Unter anderem Bilde erscheint die Vereinigung mit der Sonne in 9, 75, 1: „Der Große hat den Wagen der großen Sonne, der nach verschiedenen Richtungen geht, bestiegen, der Weitschauende[3].“

Wieder anders tritt die Vereinigung mit der Sonne in 9, 71, 9 auf: „Wie ein Stier die Herden umwandelnd, hat er gebrüllt. Er hat sich die Strahlen der Sonne angelegt. Der himmlische Adler sieht auf die Erde herab. Soma überschaut mit Einsicht die Geschöpfe[4]“; ebenso in 9, 86, 32: „Er hat sich mit den Strahlen der Sonne umhüllt[5].“

Das Verhältnis Somas zur Sonne wird aber nicht nur als ein Nebeneinanderstehen der beiden Mächte aufgefaßt. Immer wieder heißt es, er habe die Sonne aufsteigen oder leuchten lassen:

9, 107, 7: „Mögest du die Sonne am Himmel aufsteigen lassen[6]“;

9, 86, 22: „In Indras Bauch dich niederlassend, brüllend, ließest du, von den Männern gezügelt, die Sonne am Himmel aufsteigen[7]“;

9, 28, 5: „Jener Hervorragende machte, sich läuternd, die Sonne leuchten[8]“;

9, 63, 7: „Mit demselben Strome läutere dich, mit dem du die Sonne leuchten machtest, indem du die den Menschen nützlichen Wasser entsandtest[9]“;

---

[1]) *sám índreṇotá vāyúnā sutá eti pavítra á́ | sáṃ sū́ryasya raśmíbhiḥ.*

[2]) *éndo viśa kaláśaṃ somadhā́naṃ kránd ann ihi sū́ryasyópa raśmím.*

[3]) *á́ sū́ryasya bṛható bṛhánn ádhi ráthaṃ víṣvañcam aruhad vicakṣaṇáḥ.*

[4]) *ukṣéva yūthá́ pariyánn arāvīd ádhi tvíṣīr adhita sū́ryasya | divyáḥ supárṇó 'va cakṣata kṣá́ṃ sómaḥ pári krátunā paśyate jā́ḥ.*

[5]) *sá sū́ryasya raśmíbhiḥ pári vyata.*

[6]) *á́ sū́ryaṃ rohayo diví.*

[7]) *sī́dann índrasya jaṭháre kánikradan nṛ́bhir yatáḥ sū́ryam á́rohayo diví.*

[8]) *eṣá sū́ryam arocayat pávamāno vícarṣaṇiḥ.*

[9]) *ayá́ pavasva dhā́rayā yáyā sū́ryam árocayaḥ | hinvānó mā́nuṣīr apáḥ.*

9, 37, 4: „Auf dem Rücken Tritas machte Pavamāna zusammen mit den Verschwisterten die Sonne leuchten[1])“;

9, 97, 31: „Als du geboren warst, ließest du die Sonne durch Strahlen schwellen[2])“;

9, 97, 41: „Indu erzeugte den Glanz in der Sonne[3]).“

Das Aufleuchtenlassen der Sonne wird geradezu selbst als ein Erzeugen der Sonne bezeichnet:

9, 23, 2: „Die uralten Āyus sind aufs neue (ihrer) Stätte nachgegangen; sie erzeugten die Sonne zum Leuchten[4])“;

9, 110, 3: „Denn du, Pavamāna, erzeugtest die Sonne, im Himmel die Milch durch Kraft[5])“;

9, 42, 1 wird Soma genannt: „Die Lichträume des Himmels erzeugend, die Sonne in den Wassern erzeugend[6]).“

Auf die Vorstellung, daß Soma sich mit der Sonne vereinigt, sie erstrahlen macht, wird es beruhen, daß ihm in 9, 59, 4 zugerufen wird: „Pavamāna, finde die Sonne[7])!“ In diesem Sinne wird auch *svarvíd* als Beiwort Somas gebraucht; so

---

[1]) *sá tritásyā́dhi sā́navi pávamāno arocayat | jāmíbhiḥ sū́ryaṃ sahá*. Geldner will *tritásya* auch mit *jāmíbhiḥ* verbinden und in den „Geschwistern des Trita“ die *tritásya yóṣaṇaḥ* (9, 32, 2; 9, 38, 2), d.h. die Finger sehen, während *sā́navi* „in der Seihe“ bedeuten soll. Meiner Ansicht nach sind die Verschwisterten die *saptá jāmáyaḥ* in 9, 66, 8, die Himmelsflüsse, und dieselben wie die *mā́nusīr apáḥ* in 9, 63, 7. Daß der Rücken Tritas ein Ort im Himmel ist, hoffe ich später zu zeigen, ebenso, daß man sich die Sonne in den himmlischen Wassern dachte.

[2]) *jajñānáḥ sū́ryam apinvo arkaíḥ*.

[3]) *ájanayat sū́rye jyótir índuḥ*.

[4]) *ánu pratnā́sa āyávaḥ padáṃ návīyo akramuḥ | rucé jananta sū́ryam*. Geldner übersetzt: „Die Āyus haben nach alter Weise die neueste Spur verfolgt. Sie erzeugten die Sonne, auf daß sie leuchte“, und erklärt Sūrya als den geklärten Soma. Wenn er hinzufügt, daß Soma oftmals Sonne heiße, so ist das in dieser Form nicht richtig; Soma wird allerdings ein paarmal *sū́ra* genannt, aber niemals *sū́rya*. Unter den *āyávaḥ* versteht Geldner offenbar die Opferer. Dagegen spricht, daß in V. 4 desselben Liedes die *āyávaḥ* die Somas sind. Für die Opferer paßt auch das Beiwort *pratnā́saḥ* nicht, das man doch unmöglich in den von Geldner angenommenen Sinn umdeuten kann. Was Geldner mit der neuesten Spur meint, die die Āyus verfolgt haben, weiß ich nicht. Mir scheint, daß sich den Worten ein Sinn nur abgewinnen läßt, wenn man *návīyaḥ* als Adverb faßt; ich bin aber keineswegs sicher, damit das Richtige getroffen zu haben.

[5]) *ájījano hí pavamāna sū́ryaṃ vidhā́re śákmanā páyaḥ*. — *vidhā́re* ist wohl dasselbe wie *vídharmaṇi*.

[6]) *janáyan rocanā́ divó janáyan apsú sū́ryam*. — Wiederum ein Hinweis auf die Sonne in den Wassern. Geldners Ansicht, daß die Sonne im Wasser Soma selbst sei, erscheint mir unannehmbar.

[7]) *pávamāna svàr vidaḥ*.

9, 86, 3: „Wie ein losgelassenes Roß ströme zum Siegespreis, die Sonne findend zum Kośa des Himmels, dessen Mutter der Fels ist[1]“;

9, 106, 1: „Zu Indra, dem Stier, sollen diese gepreßten Falben gehen, willig geboren, die die Sonne findenden Indus[2]“;

9, 84, 5: „Diesen Soma, den milchreichen, mischen die Kühe mit Milch, den durch die Lieder die Sonne findenden[3]“;

ebenso 9, 21, 1, wo die für Indra strömenden Indus, 9, 107, 14, wo die Somas auf der Fläche des Himmelsmeeres *svarvídaḥ* genannt werden. Das Beiwort verbindet sich gern mit dem Hinweis auf andere Güter, die Soma für seine Verehrer finden soll;

9, 106, 9: „Ihr ausgepreßten Indus, euch läuternd strömet uns Reichtum zu, den Himmel regnen lassend, die ihr die Wasser fließen laßt, die Sonne findend[4]“;

9, 8, 9: [„Dich[5]), den Männerbeschauenden, von Indra

---

[1]) *átyo ná hiyānó abhí vā́jam arṣa svarvít kóśaṃ divó ádrimātaram.*

[2]) *índram áccha sutā́ imé vṛ́ṣaṇaṃ yantu hárayaḥ | śruṣṭí jātā́sa índavaḥ svarvídaḥ.*

[3]) *abhí tyáṃ gā́vaḥ páyasā payovṛ́dhaṃ sómaṃ śrīṇanti matíbhiḥ svarvídam.*

[4]) *ā́ naḥ sutāsa índavaḥ punānā́ dhāvatā rayím | vṛṣṭídyāvo rītyāpaḥ svarvídaḥ.*

[5]) [Mit dem ersten Textwort von 9, 8, 9 schließt Bl. 121 des MS.; die restlichen 45 Seiten des Kapitels sind verloren. Die noch folgenden Belege für *svarvid* sind vom Herausgeber zugefügt. Für die weitere Behandlung des Themas „Soma und Sonne“ bieten die Mat. außer einzelnen Notizen und einem durch Späteres restlos überholten Konzeptblatt: 1) ein Blatt, auf dem in flüchtigster Schrift, aber in überlegter, nachträglich geänderter Reihenfolge die Belege für *svarjít*, *svàr siṣāsati*, *sanā svàr*, *svarṣā́* zusammengestellt sind, teils mit, teils ohne Übersetzung; 2) Bl. 64—66 einer alten Fassung des Kapitels (Reinschrift, mit noch nicht eingearbeiteten Nachträgen), in das endgültige MS. nicht ohne weiteres einzufügen (vgl. unten S. 266 Anm. 2). — Für den Rest des Kapitels ergibt sich aus dem Gesamtplan des Werkes und besonders den einleitenden Bemerkungen S. 202, daß nach Somas Aufenthalt in den Himmelsströmen nunmehr der im Himmelsmeer behandelt war, worauf das eigentliche Anliegen des Kapitels folgen muß: die Bestimmung des gegenseitigen, insbesondere auch räumlichen Verhältnisses von Himmelsströmen und Himmelsmeer. Hierüber liegen außer ganz spärlichen Notizen vor Bl. 78, 95, 100 und 104 einer alten Fassung des Kapitels (wiederum mit noch nicht eingearbeiteten Nachträgen), die unten (mit gewissen sich aus dem Zusammenhang ergebendenErgänzungen) mitgeteilt sind. Darüber hinaus ist über den Inhalt des Schlußteils von Kap. VI nichts Sicheres mehr festzustellen. Die Mat. bieten noch einiges Weitere zum Thema Soma, u.a. ein Bruchstück einer alten Fassung des Kapitels über die Sonnenseihe, ein weiteres Bruchstück über die Herabkunft Somas im Regen und ein Konzept über die Frage, was der Soma eigentlich sei, im wesentlichen eine Widerlegung von Hillebrandts Mond-

Getrunkenen, die Sonne Findenden wollen wir genießen, Nachkommenschaft (und) Nahrung[1])“;

9, 109, 8: „Von den Männern gezügelt, geboren werdend, geläutert, möge er alle (Schätze) ergießen, erfreuend, die Sonne findend[2])“;

8, 48, 15: „Gehe ein (in uns), Soma, du, der du uns allerwärts Lebenskraft verleihst, du, der Sonnenfinder; du, Indu, schütze uns im Verein mit (deinen) Hilfen von hinten oder auch von vorn[3]).“

Statt *svarvíd* erscheint zweimal als Beiwort Somas *svarjít*, „die Sonne gewinnend“:]

9, 78, 4: [„Soma läutert sich, für uns Kühe gewinnend, Wagen gewinnend, Gold gewinnend, die Sonne gewinnend, die Wasser gewinnend, Tausende gewinnend[4])“];

9, 27, 2: [„Dieser die Sonne Gewinnende wird für Indra,

---

theorie. Es ist möglich, daß einiges davon in dem verlorenen Teil des Kapitels neu behandelt war; insbesondere könnten Ausführungen über die Sonnenseihe ihren Platz in dem Abschnitt über Soma und Sonne gehabt haben. Angesichts der besonders zahlreichen, Stoffauswahl und -anordnung wiederholt stark verändernden Neubearbeitungen, die dieses ohnehin längste und verwickeltste Kapitel des Buches erfahren hat, konnten jedoch die aufgezählten Stücke nicht zur Grundlage einer Rekonstruktion gemacht werden; es erschien richtiger, alles über Soma noch Vorhandene in Bd. II mitzuteilen. — Aus Raumgründen ausgeschlossen ist die an sich naheliegende Vermutung, daß Kap. VI noch Näheres über den Wasserbehälter im höchsten Himmel, den Lebensborn und seine verschiedenen Bezeichnungen enthalten hätte. Diese Ausführungen über *kóśa*, *útsa*, *ûdhan*, *svàrṇara* usw. waren zwar höchst wahrscheinlich ursprünglich mit im Somakapitel enthalten, wurden aber bald herausgenommen und in den 2. Band verwiesen. — Im folgenden schließen [ ] nur das vom Herausgeber Ergänzte ein; es ist also zu beachten, daß auch das nicht in [ ] Stehende zwar von Lüders stammt, aber als nur aus Entwürfen und aufgegebenen Fassungen herrührend nicht die gleiche Authentizität beanspruchen kann wie der endgültige Text der übrigen Kapitel und des bisher mitgeteilten Teils von Kap. VI.]

[1]) *nṛcákṣasaṃ tvā vayám índrapītaṃ svarvídam | bhakṣīmáhi prajā́m íṣam.*

[2]) *nṛ́bhir yemānó jajñānáḥ pūtáḥ kṣárad víśvāni mandráḥ svarvít.*

[3]) *tváṃ naḥ soma viśváto vayodhā́s tváṃ svarvíd ā́ viśā nṛcákṣāḥ | tváṃ na inda ūtíbhiḥ sajóṣāḥ pāhí paścātād utá vā purástāt.* — *svarvíd* heißt Soma außerdem noch 9, 94, 2; 9, 101, 10; 9, 108, 2, doch ist an diesen Stellen (von denen 9, 94, 2 oben S. 257 behandelt ist) nicht von andern Gütern die Rede, die Soma für seine Verehrer finden soll; dies wäre der Fall in 5, 44, 1, wenn die Strophe auf Soma ginge und nicht, wie wahrscheinlicher, auf Agni; ein Eingehen auf ihre schwierigen Probleme würde in jedem Falle über den Rahmen der hier versuchten Ergänzung hinausführen.

[4]) *gojín naḥ sómo rathajíd dhiraṇyajít svarjíd abjít pavate sahasrajít.*

für Vāyu herumgegossen auf der Seihe, der Tüchtigkeit Verleihende[1])."

Im gleichen Sinne wie *vid* und *ji* wird endlich auch die Wurzel *san*, *sāi* gebraucht:]

9, 7, 4: „Wenn der Seher sich die Sehergabe und Manneskräfte anlegend herumströmt, sucht er, der Renner, die Sonne zu gewinnen[2])";

9, 74, 1: „Wie ein neugeborenes Kind schreit er in die Holz(kufe) hinab, wenn er, der rötliche Renner, die Sonne zu gewinnen sucht[3])";

9, 76, 2: „Wie ein Held nimmt er die Waffen in die Hände, in dem Wunsche, die Sonne zu erlangen, ein Wagenkämpfer in den Beutezügen um die Rinder[4])";

9, 4, 2: [„Gewinne das Licht, gewinne die Sonne, o Soma, und alle Glücksgüter[5])!"]

1, 91, 21: „Dir, Soma, wollen wir zujauchzen, dem in Kämpfen Unüberwindlichen, dem Retter in Schlachten, dem Gewinner der Sonne, dem Gewinner der Wasser, dem Hüter des Stammes, dem in Schlachten Geborenen, dem guten Wohnsitz und guten Ruhm Ersiegenden[6])."]

Bisweilen scheint es aber, daß *svàr* auf geistiges Licht zu beziehen ist, wie Geldner zu 10, 47, 5 erklärt[7]); so

9, 9, 9: [„Pavamāna, schenke großen Ruhm, Rind, Roß, Reichtum an Söhnen; gewinne (uns) Weisheit, gewinne (uns) Licht[8])!"

---

[1]) *eṣá índrāya vāyáve svarjít pári ṣicyate | pavítre dakṣasā́dhanaḥ.*

[2]) *pári yát kā́vyā kavír nṛmṇā́ vásāno árṣati | svàr vājí́t siṣāsati.*

[3]) *śíśur ná jātó 'va cakradad váne svàr yád vājy àruṣáḥ síṣāsati.* Im folgenden ist, wie wir sehen werden, von der Vereinigung mit dem himmlischen Soma die Rede.

[4]) *śū́ro ná dhatta ā́yudha gábhastyoḥ svàḥ síṣāsan rathiró gáviṣṭiṣu.* Vielleicht ist [Soma] hier der Streiter, der dem Indra bei seinem Kampf um das Sonnenlicht hilft; vgl. die folgende Halbzeile: [*índrasya śúṣmam īráyann apasyúbhir índur hinvānó ajyate manīṣíbhiḥ*, „Indras Mut erregend, von den geschäftigen (Fingern) angetrieben, wird Indu von den Weisen gesalbt"].

[5]) *sánā jyótiḥ sánā svàr víśvā ca soma saúbhagā.*

[6]) *áṣāḷhaṃ yutsú pṛ́tanāsu pápriṃ svarṣā́m apsā́ṃ vṛjánasya gopā́m | bhareṣujā́ṃ sukṣitíṃ suśrávasaṃ jáyantaṃ tvā́m ánu madema soma.*

[7]) [„*svarṣā́m*: *svàr* in dieser Zusammensetzung ist bald im eigentlichen Sinne zu verstehen wie 1, 100, 13; 3, 34, 4; 1, 91, 21 (vgl. 3, 34, 8; 1, 100, 18; 10, 8; 8, 40, 10), bald ist das Himmelslicht s.v.a. Erleuchtung des Dichters wie in 9, 9, 9 . . .; 96, 18; 10, 120, 8."]

[8]) *pávamāna máhi śrávo gā́m áśvaṃ rāsi vīrávat | sánā medhā́ṃ sánā svàḥ.*

9, 96, 18: [„Der, denkend wie ein Ṛṣi, zum Ṛṣi machend, Licht gewinnend, tausend Mittel und Wege hat, der Führer der Weisen[1]).“]

9, 36, 3[2]): „Mache uns, du uranfänglicher Pavamāna, die Lichter leuchten[3])“;

9, 66, 24: „Der sich Läuternde, das große Ṛta, hat das strahlende Licht erzeugt, die schwarzen Finsternisse vernichtend[4])“;

9, 61, 16: „Der sich Läuternde erzeugte wie des Himmels wunderbaren Donner das große allen Menschen gehörige Licht[5])“;

„Dir gehören die Lichter, die Sonne, o du, der du dich läuterst“, schließt der Dichter in 9, 86, 29[6]) den Preis des Soma.

Nun heißt es allerdings von Soma auch, daß er die Götter geschaffen[7]), die Welten auseinandergestemmt[8]), die Erde ausgebreitet habe[9]), und 9, 96, 5 wird er als der Schöpfer der Welt

---

[1]) *ṛṣimanā yá ṛṣikṛ́t svarṣā́ḥ sahásraṇīthaḥ padavíḥ kavīnā́m.*

[2]) [Die nachstehend mitgeteilten Blätter 64—66 einer alten Fassung des Soma-Kapitels beginnen mit vier (nachträglich gestrichenen) Stellen über die Erschaffung „des Lichts“ oder „der Lichter“ durch Soma, die im endgültigen MS., da sie sich nicht bei den Stellen über die Erzeugung der Sonne finden, offenbar in ganz andern Zusammenhang gestellt waren (II. Band?). Anderseits scheint der jetzt in Kap. VIII vorgeführte Aufenthalt der Sonne im Wasser hier bereits als behandelt vorausgesetzt. Auf Bl. 65 sind (hinter „daß Soma ein Anblick wie die Sonne ist“) die (oben S. 258 f. behandelten) Vergleiche Somas mit der Sonne (9, 54, 2; 9, 101, 12; 1, 121, 6; 9, 54, 3) nachträglich gestrichen, ebenso gleich darauf die Belege für Somas Bezeichnung als *sū́ra*. Nach dem Schluß von Bl. 66 stehen eine Reihe nachträglicher Notizen, die in der Anm. 2 (S. 267) zusammengefaßt wurden. Die mit einer Einpassung der drei Blätter in den Zusammenhang des endgültigen MS. verbundenen großen Schwierigkeiten und Unsicherheiten ließen es geratener erscheinen, die Blätter in wesentlich unveränderter Gestalt abzudrucken.]

[3]) *sá no jyótīṃṣi pūrvya pávamāna ví rocaya.*

[4]) *pávamāna ṛtám bṛhác chukráṃ jyótir ajījanat | kṛṣṇā́ támāṃsi jáṅghanat.*

[5]) *pávamāno ajījanad diváś citráṃ ná tanyatúm | jyótir vaiśvānarám bṛhát.*

[6]) *táva jyótīṃṣi pavamāna sū́ryaḥ.*

[7]) 9, 42, 4: *krándan devā́ṁ ajījanat.*

[8]) 9, 101, 15: *ví yás tastámbha ródasī*; 6, 44, 24: *ayáṃ dyā́vāpṛthivī́ ví ṣkabhāyad.*

[9]) [Lüders gibt keinen Beleg an, gemeint dürfte sein 8, 48, 13: *tváṃ soma pitṛ́bhiḥ saṃvidānó 'nu dyā́vāpṛthivī́ ā́ tatantha* (Geldner: „du reichst so weit wie Himmel und Erde“).]

und der Götter hingestellt[1]); man könnte daher geneigt sein, auch in den Äußerungen über die Erschaffung der himmlischen Lichterscheinungen nur einen Ausfluß der allgemeinen Vorstellung von seiner Schöpfertätigkeit zu sehen. Eine solche Tätigkeit wird ja fast allen Göttern gelegentlich einmal zugeschrieben, und sie liegt Soma an und für sich gewiß nicht ferner als den andern. Allein die große Anzahl der Stellen, die ihn gerade als den Schöpfer der Himmelslichter feiern, führt doch darauf, daß er zu diesen in einem besonders nahen Verhältnis steht, und mir scheint das in dem gemeinsamen Aufenthalt in den himmlischen Wassern begründet zu sein. Soma ist in buchstäblichem Sinne der Nächste dazu, die Sonne und die Morgenröten zu schaffen. Und nur aus diesem lokalen Zusammenhange erklärt es sich, daß Soma der Sonne schließlich völlig angeglichen wird, wenn man nicht geradezu von einer Identifizierung sprechen will[2]). Es heißt nicht nur, daß Soma ein Anblick wie die Sonne ist, er wird auch 9, 65, 1; 9, 67, 9; 9, 10, 5 (Plur. *sū́rāḥ*); 9, 10, 9, wahrscheinlich auch 9, 91, 3[3]) und vielleicht auch 9, 66, 18[4]) als *sū́ra* bezeichnet. In dem 9, 86, 19 entsprechenden Verse AV. 18, 4, 58 ist *sómaḥ* durch *sū́raḥ* ersetzt. Daß *sū́ra* als Name des Soma eine Bildung von *su*, „pressen", sei, wie im PW. angenommen wird, ist wenig wahrscheinlich. Auch lautliche Schwierigkeiten stehen dem entgegen; nach Analogie von *surā* „Branntwein" sollte man anstatt *sūra* eher *sura* erwarten. Immerhin ist es bemerkenswert, daß Soma immer nur als *sū́ra* und niemals als *sū́rya* bezeichnet wird. Aber auch das ist verständlich. Wenn auch der Unterschied zwischen *sū́ra* und *sū́rya* nicht immer gewahrt

---

[1]) *sómaḥ pavate janitā́ matīnā́m janitā́ divó janitā́ pṛthivyā́ḥ | janitā́gnér janitā́ sū́ryasya janiténdrasya janitótā́ viṣṇoḥ.*

[2]) Als Sonne erscheint Soma in 9, 74, 2: *divó yá skambhó dharúṇaḥ svàtata ā́pūrṇo aṃśúḥ paryéti viśvátaḥ*, [„Der volle Stengel, der als tragende, wohlerrichtete Stütze des Himmels rings herumläuft"]; 9, 84, 2: *ā́ yás tasthaú bhúvanāny ámartyo víśvāni sómaḥ pári tā́ny arṣati*, [„Der Unsterbliche, der die Welten erstiegen hat, Soma läuft um alle diese herum"]; auch in 9, 85, 9—12 ist Soma = Sonne [alle drei Stellen von Geldner ebenso aufgefaßt]. 9, 86, 14 heißt Soma *svàr jajñānó*, [„als Sonne geboren"], 9, 29, 2 wird er allgemeiner *jyótir jajñānám ukthyàm*, [„geboren als das preisenswerte Licht"], genannt. 9, 97, 9 ist Soma Sonne und Mond: *dívā hárir dádṛśe náktam ṛjráḥ* [Geldner: „Am Tage erscheint er als Falber, des Nachts als Schimmel", Note: „Soma als Sonne und Mond"].

[3]) *sū́ro áṇvaṃ ví yāti*; daß *ṣū́raḥ* Nominativ, nicht von *áṇvam* abhängiger Genitiv ist, macht 9, 10, 5 *sū́rā áṇvam ví tanvate* wahrscheinlich.

[4]) Wenn man *tváṃ soma sū́ra éṣaḥ* übersetzt: „Du, Soma, bist *sū́ra*; herbei (führe) die Tränke"; aber andere Auffassungen sind nicht unmöglich, vgl. Oldenberg.

wird, so ist doch *sū́rya*, eigentlich „der zur Sonne Gehörige", ursprünglich die persönlich gefaßte Sonne, die in der Sonne wirkende Gottheit. Die ist der Soma natürlich nicht. Wohl aber hat man den strahlenden „Tropfen" in der Sonnenscheibe gesehen und ihn danach benannt. Das aber konnte nur deswegen geschehen, weil beide ihren Sitz in den Himmelswassern haben.

8. Soma im Himmelsmeer

[In[1]) der gleichen Verbindung wie mit den Wassern und den Strömen erscheint Soma an einer Reihe von Stellen mit dem Meere.

9, 73, 3 enthält, wie so oft, die Gegenüberstellung des himmlischen und des irdischen Soma und hebt deren Identität hervor: „Der Große hat sich, ein Varuṇa, in das Meer verborgen; die Kundigen waren es, die ihn in den Gefäßen zu fassen vermochten[2])." Oldenberg erblickt in dem Meer eine Bezeichnung der Regenwolken: „Varuṇa hat das ‚Meer' verborgen . . ., d.h. die Regenwolken zurückgehalten." In Wirklichkeit ist, wie oben S. 52 ausgeführt, Varuṇa eine metaphorische Bezeichnung des Soma, die ihm hier ebenso wie in 9, 95, 4: „Trita trägt den Varuṇa im Meere[3])" gegeben wird, weil beider gewöhnlicher Aufenthaltsort der *samudrá*, das himmlische Meer, ist. Dieses Meer ist das Ziel des von der Opferstätte hinaufgesandten Soma:

> 9, 63, 23: „Soma Pavamāna, du strömst ruhmbringenden Reichtum herab; (uns) lieb gehe ein in das Meer[4])!"
>
> 9, 64, 27: „Geläutert, o Indu, du viel Angerufener dieser Menschen, (uns) lieb gehe ein in das Meer[5])!"
>
> 9, 64, 16: „Entsandt, durch Gebet angetrieben, wurden die schnellen Indus zum Meere hin strömen gelassen[6])";

---

[1]) [Der Rest des Kapitels beruht auf Bl. 87, 95–100, 104 einer alten Fassung (vgl. S. 263 Anm. 5), die z.T. als durchstrichene Rückseiten erhalten sind. Aus Bl. 87 („Sāyaṇa erklärt . . .") ergibt sich, daß vorher die Stellen 9, 63, 23; 9, 64, 27; 9, 66, 12 behandelt waren, doch sind dies sicher nicht die einzigen gewesen. Für 9, 73, 3; 9, 95, 4 ist oben S. 52 Anm. 9 nochmalige Besprechung für „später" in Aussicht gestellt; auf 9, 64, 16 neben 9, 66, 12 wird unten S. 269 Bezug genommen. – Das S. 269 Anm. 8 und S. 270 Anm. 2 Mitgeteilte steht auf der Rückseite von S. 87; beides sind offenbar Nachträge zu der (rechts danebenliegend zu denkenden) verlorenen Seite 88, auf deren Inhalt sie einen gewissen Rückschluß gestatten.]

[2]) *mahā́ḥ samudrā́ṃ váruṇas tiró dadhe dhī́rā ic chekur dharúṇeṣv ārábham.*

[3]) *tritó bibharti váruṇaṃ samudré*; vgl. oben S. 52.

[4]) *pávamāna ní tośase rayíṃ soma śravā́yyam | priyáḥ samudrám ā́ viśa.*

[5]) *punāná indav eṣām púruhūta jánānām | priyáḥ samudrám ā́ viśa.*

[6]) *prá hinvānā́sa índávó 'cchā samudrám āśávaḥ | dhiyā́ jū́tā́ asṛkṣata.*

9, 64, 17: „Gereinigt sind die regsamen (?) Indus lustig zum Meere gegangen, zum Schoße des Ṛta[1])“;

9, 66, 12: „Zum Meere hin sind die Indus gegangen, wie die Milchkühe in ihren Stall, zum Schoße des Ṛta[2])“;]

9, 64, 19: „Angeschirrt von den Liedersängern, wiehert das Etaśa-Roß dem Orte zu, wenn es in das Meer versetzt wird[3])“;

9, 107, 15: „Es durchquerte Pavamāna mit seiner Welle das Meer[4]).“

Sāyaṇa erklärt in 9, 63, 23; 9, 64, 27; 9, 66, 12 *samudrám* durch *droṇakalaśam*, in 9, 64, 19 *samudré* durch *udake vasatīvarīṣu*. Aber auch wer Sāyaṇas Erklärung für richtig hält, wird annehmen müssen, daß die Bezeichnung als *samudrá* auf den Kalaśa übertragen ist, weil sich der Soma für gewöhnlich in einem Meere befindet. Mir ist freilich ganz unwahrscheinlich, daß *samudrá* in irgendeiner der angeführten Stellen im übertragenen Sinne gebraucht sein sollte. Der Vergleich des Soma, der zum Meere geht, mit den Kühen, die abends in ihren Stall heimkehren, zeigt, daß das Meer die Heimat des Soma ist. Die Heimat des Soma aber ist im Himmel; der Himmel ist sein Vater[5]). Daß das Meer nicht [die Somakufe oder das Mischwasser ist[6]), sondern der Himmelsozean, beweisen besonders 9, 66, 12 und 9, 64, 17 durch ihre Gleichsetzung des *samudrá* mit *ṛtásya yóni*[7]), worunter, wie später zu zeigen, nur ein Ort im Himmel zu verstehen ist. Nur auf das Himmelsmeer, den Ursprung des Regens, paßt es ferner, wenn Soma 9, 97, 44 gebeten wird: „Und läutere uns Reichtum her aus dem Meere[8])!“

---

[1]) *marmṛjānā́sa āyávo vṛ́thā samudrám índavaḥ | ágmann ṛtásya yónim ā́.*

[2]) *ácchā samudrám índavó 'staṃ gā́vo ná dhenávaḥ | ágmann ṛtásya yónim ā́.*

[3]) *mímāti váhnir étaśaḥ padáṃ yujānáḥ ṛ́kvabhiḥ | prá yát samudrá ā́hitaḥ.*

[4]) *tárat samudrám pávamāna ūrmíṇā.*

[5]) Siehe oben S. 203, 254.

[6]) Für Geldner ist *samudrá* in 9, 63, 23 das Mischwasser; aber unmittelbar vorher in V. 22 wird Soma aufgefordert: *vāyúm ā́ roha dhármaṇā*, „Steige zu Vāyu auf nach der Bestimmung!“.

[7]) [Auf einem Notizblatt bemerkt Lüders zu 9, 66, 12: „*ṛtásya yóni* = *samudrá* = Heimat.“]

[8]) *rayíṃ ca na ā́ pavasva samudrā́t.* — An diesen *samudrá* ist auch wohl zu denken, wenn in 4, 58, dem Liede, in dem das *ghṛtá* in mystischer Weise gefeiert wird, gesagt wird (V. 1): *samudrā́d ūrmír mádhumāṁ úd ārad úpāṃśúnā sám amṛtatvám ānaṭ*, „Aus dem Meere hat sich die süße Woge erhoben. Mit dem Soma zusammen hat sie die Amṛtaschaft erlangt“. Das gibt dann weiter Anlaß, von einem Herzensozean zu sprechen, aus dem die Ghṛta-Ströme der Rede fließen (V. 5): *etā́ arṣanti hṛ́dyāt samudrā́t.* Noch einmal wird auf dieses doppelte Meer in der Schlußstrophe hingewiesen (V. 11):

In dieses Meer sendet man den Soma hinauf, damit es immer neu gefüllt werde; deshalb ruft der Dichter 9, 61, 15 dem Soma zu: „Ströme, Soma, Heil unserm Vieh, milche uns strotzende Labungen, mehre das preisenswerte Meer[1]),“ und ebenso 9, 29, 3: „Leicht zu erringen ist dies für dich, den sich Läuternden, o Schätzereicher; mehre das preisenswerte Meer[2])!“ Will man mit Geldner (zu 9, 29, 3) unter dem *samudrá* „die mit dem Meere verglichene Menge des gepreßten Somas in der Kufe“ verstehen, so hat die Aufforderung an Soma, diesen Ozean zu mehren, keinen wirklichen Sinn und entbehrt vor allem jeden Zusammenhangs mit den in den vorhergehenden Pādas ausgesprochenen Bitten.

Seinem gewöhnlichen Aufenthalt im Himmelsmeer als seiner eigentlichen Heimstätte verdankt es Soma offenbar, daß er selbst ein (oder das) Meer genannt wird:

9, 86, 29: „Du bist ein Meer, allwissend, o Weiser, dein sind diese fünf Himmelsgegenden im weiten Umfang[3])“;

9, 64, 8: „Du schwillst an, Soma, ein Meer[4])“;

9, 109, 4: „Läutere dich, Soma, ein großes Meer, der Vater der Götter, zu allen Formen[5]).“

Könnte hier die Wahl des Ausdrucks „Meer“ mit bestimmt sein durch die Absicht, den größtmöglichen Umfang, die ungeheure Weite oder Masse zu bezeichnen[6]), so erscheint an andern Stellen *samudrá* wie ein einfaches Synonym von *sóma*, gleichviel ob von dem himmlischen oder dem beim Opfer gepreßten Soma die Rede ist:

---

dhā́man te víśvam bhúvanam ádhi śritám antáḥ samudré hṛdy àntár āyuṣi | apā́m ánīke samithé yá ābhṛtas tám aśyāma mádhumantaṃ ta ūrmím, „Auf deinem Wesen ruht die ganze Welt, auf (deinem) Leben im Ozean, im Herzen. Die süße Woge, die auf dem Antlitz der Gewässer, da wo sie zusammenkommen, herangebracht ist, die möchten wir erlangen.“ Geldner sieht in *samudrá* das Wasser, in das der Soma ausgedrückt wurde, in *samithá* die große Kufe, in der der Soma gepreßt wurde. Mir scheinen hier die himmlischen Prototypen der Opferwasser und -Geräte gemeint zu sein.

[1]) *árṣā naḥ soma śáṃ gáve dhukṣásva pipyúṣīm íṣam | várdhā samudrám ukthyàm.*

[2]) *suṣáhā soma tā́ni te punānā́ya prabhūvaso | várdhā samudrám ukthyàm.* Was mit *tā́ni* gemeint ist, zeigt die Parallele 9, 94, 5: *íṣam ū́rjam abhy àrṣāśvaṃ gā́m urú jyótiḥ kṛṇuhi mátsi devā́n | víśvāni hí suṣáhā tā́ni túbhyam pávamāna bā́dhase soma śátrūn*, „Ströme Labung, Stärkung, Roß, Rind herbei, mache weites Licht, berausche die Götter! Denn alles dies ist für dich leicht zu erringen, Pavamāna; du vertreibst die Feinde“.

[3]) *tváṃ samudró asi viśvavít kave távemā́ḥ páñca pradíśo vídharmaṇi.*

[4]) *samudráḥ soma pinvase.*

[5]) *pávasva soma mahā́n samudráḥ pitā́ devā́nāṃ víśvābhí dhā́ma.*

[6]) Vgl. Kap. III S. 100 ff.

9, 97, 40: „Es brüllte das Meer an der uranfänglichen Weltenscheide, die Geschöpfe zeugend, der König der Welt[1])“;

9, 2, 5: „Das Meer wurde in den Wassern gereinigt[2])“;

9, 101, 6: „In tausend Strömen läutert sich das Meer[3]).“

Ist auch das Meer, in dem Soma weilt oder in das er gesandt wird, zumeist das himmlische Meer, so ist doch die Möglichkeit, daß ähnlich wie die Bezeichnung *nadí* von den Himmelsströmen, so auch der Ausdruck *samudrá* von dem Himmelsmeer auf die Preß- oder Mischwasser übertragen wurde, nicht zu bestreiten.] Daß[4]) man die irdischen Preßwasser *samudrá* nennen konnte, zeigt 9, 78, 3, wo sie noch kühner mit völliger Personifizierung als die *samudríyā apsaráso* erscheinen: „Die dem Meere angehörigen Apsaras strömten, darinnen sitzend, zu Soma. Sie entsenden ihn, den Gebieter des Hauses; sie bitten den sich Läuternden um sein unvergängliches Wohlwollen[5]).“ Daß die Apsaras hier im Grunde doch nur ein Bild für die Wasser sind, verrät das *akṣaran*, das nur auf das *upameya*, nicht auf das *upamāna* paßt. Das *hinvanti* zeigt weiter, daß es die Preßwasser sind. Das Beiwort *samudríyāḥ* aber erhalten diese, weil sie ein Abbild des Meeres dort oben sind, der Stätte, in der Soma der Herr ist.

Deutlich werden die irdischen Wasser, die dem Soma zugesetzt werden, in 1, 173, 8 ein *samudrá* und daneben *ápo devíḥ* genannt: „So sind ja dir (Indra) die gepreßten Somas in dem Meere zum Heile, wenn die göttlichen Wasser sich für dich in diesen (Milchgüssen) berauschen[6]).“

9. Himmelsströme und Himmelsmeer.

Wir finden also den Soma nicht nur in der Welle des Stromes, in den Strömen oder Flüssen, sondern auch in einem Meere, das wir ebenso wie jene Ströme in den Himmelshöhen suchen müssen, und es fragt sich, ob die Ströme und das Meer miteinander identisch

---

[1]) *ákrān samudráḥ prathamé vidharmañ janáyan prajā́ bhúvanasya rā́jā* [Übersetzung aus Mat.].

[2]) *samudró apsú māmṛje* (vgl. oben S. 206).

[3]) *sahásradhāraḥ pavate samudráḥ.*

[4]) [Hier beginnt Bl. 95.]

[5]) *samudríyā apsaráso manīṣíṇam ā́sīnā antár abhí sómam akṣaran | tā́ īṃ hinvanti harmyásya sakṣáṇiṃ yā́cante sumnám pávamānam ákṣitam.*

[6]) *evā́ hí te śáṃ sávanā samudrá ā́po yát ta āsú mádanti devíḥ.*

und nur verschiedene Namen für ein und dasselbe himmlische Gewässer sind, oder ob zwischen den beiden ein Unterschied gemacht wird.

Für die Frage sind zunächst ein paar Stellen wichtig, in denen das Meer neben den Strömen erscheint:

> 9, 86, 8: „Der König taucht sich in das Meer, in die Flüsse; er gesellt sich der Woge der Wasser, wenn er in die Ströme gegangen ist; er betrat, sich läuternd, die wollene Fläche auf dem Nabel der Erde, der Träger des großen Himmels[1])“;
>
> 9, 85, 10: „Auf dem Rücken des Himmels melken die honigzungigen unvergänglichen Freundinnen den auf dem Berge stehenden Stier, den Tropfen, der in den Wassern, im Meere, den Honigreichen, der in der Welle des Stromes, auf der Seihe groß geworden war[2]).“

Sehen wir zunächst einmal von allen Einzelheiten der Erklärung ab, so ergibt sich aus der Nebeneinanderstellung des *samudrá* und der *nadí*, der *síndhu* oder des *síndhor ūrmíḥ* in diesen Strophen, daß das Meer wenigstens nach der Vorstellung der Dichter dieser Lieder doch etwas von den Strömen Verschiedenes gewesen sein muß. Nun ist für gewöhnlich der *samudrá* der Ort, in dem die Flüsse zusammenströmen. Hält man auch für den *samudrá*, um den es sich hier handelt, an diesen Verhältnissen fest, so kommt man dazu, da die Beziehung auf den die Erde umfassenden Ozean hier ausgeschlossen ist, in dem *samudrá* das beliebte Luft- oder Wolkenmeer zu sehen, in das die himmlischen Ströme das Naß entsenden, das dann weiter als Regen auf die Erde hinabfällt. Nun haben wir ja tatsächlich das *antárikṣa* als einen Standort des Soma während des Regens kennen gelernt[3]). Es heißt ferner in 9, 69, 9, daß die Somas über die Wollenseihe hinaus, die Schale verlassend, *vṛṣṭím áccha* gehen[4]). Nach 9, 64, 16; 9, 66, 12 gehen die Tropfen *ácchā*

---

[1]) *rā́jā samudrā́m nadyò ví gāhate 'pā́m ūrmíṃ sacate síndhuṣu śritáḥ | ádhy asthāt sā́nu pávamāno avyáyaṃ nā́bhā pṛthivyā́ dharúṇo mahó diváḥ.*

[2]) *divó nā́ke mádhujihvā asaścáto venā́ duhanty ukṣáṇaṃ giriṣṭhā́m | apsú drapsáṃ vāvṛdhānáṃ samudrá ā́ síndhor ūrmā́ mádhumantam pavítra ā́.* — Vgl. 9, 89, 2: *apsú drapsó vāvṛdhe.*

[3]) [Die Ausführungen, auf die hier Bezug genommen wird, sind im endgültigen MS. durch solche über Somas Weg durch das *antárikṣa* beim Aufstieg in den Himmel ersetzt; vgl. jedoch noch S. 263 Anm. 5. (S. 263 unten, 264).]

[4]) [*sutā́ḥ pavítram áti yanty ávyaṃ hitví vavríṃ harito vṛṣṭím áccha.*]

samudrám. Daraus scheint sich die Gleichung *vṛṣṭí* = *samudrá* zu ergeben, wonach der *samudrá* das Regenmeer sein müßte. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir bei der Interpretation der vedischen Lieder mit solchen Gleichungen operieren müssen. Man sollte aber nie vergessen, daß das im Grunde ein ganz äußerliches Verfahren ist, das zu den schwersten Mißgriffen führen kann; und jedenfalls müssen derartige Gleichungen aufgegeben werden, sobald ihnen auf anderem Wege gewonnene Ergebnisse widersprechen[1]). Das aber ist hier der Fall. 9, 96, 19 heißt es: „Der Adler, der in den Camūs sitzt, der Vogel, der sich ausbreitet (?), der Tropfen, der die Kühe findet, wenn er seine Waffen trägt, der Büffel verkündet, wenn er sich der Woge der Wasser gesellt, das Meer als seine vierte Stätte[2])." Hier wird also mit klaren Worten das Meer als die vierte Stätte des Soma bezeichnet. Der Ausdruck ist mit Rücksicht auf den vorhergehenden Vers, 9, 96, 18, gewählt: „In dem Wunsche, die dritte Stätte zu gewinnen, strahlt Soma, der Virāj nachsingend (?)[3])." Nun haben wir Erde, Luftraum und Himmel als die drei Stätten des Soma kennen gelernt; die dritte Stätte kann daher in 9, 96, 18 meines Erachtens nur der Himmel sein, dem Soma von der Opferstätte aus zustrebt, der *dyuloka*, wie auch Sāyaṇa richtig bemerkt. Ist aber der Himmel die dritte Stätte, so muß die vierte Stätte, der *samudrá*, noch höher sein als der Himmel[4]). Dazu stimmt es durchaus, daß, wie wir oben sahen, in 9, 22, 5f. gesagt wird, die Somas hätten *uttamáṃ rájaḥ* oder *idám uttamáyyam* erreicht. Dazu stimmt weiter aber auch 9, 86, 8, wo die Standorte Somas offenbar in absteigender Reihe aufgezählt sind und das Meer vor den Strömen erscheint[5]). Man beachte ferner 9, 17, 5, wonach Soma bei seinem

[1]) Dazu kommt, daß es in der ersten Hälfte von 9, 69, 9 mit offenbar beabsichtigtem Gleichklang heißt: *eté sómāḥ pávamānāsa índraṃ ráthā iva prá yayuḥ sātím áccha*. Das führt darauf, daß nach der Absicht des Dichters *vṛṣṭí* hier nicht so sehr der Regen in konkretem Sinne als der Ort ist, zu dem Indra gehen soll, als vielmehr das „Regnen", das „Regenspenden".

[2]) *camūṣác chyenáḥ śakunó vibhṛ́tvā govindúr drapsá áyudhāni bíbhrat | apím ūrmíṃ sácamānaḥ samudráṃ turíyaṃ dhā́ma mahiṣó vivakti.*

[3]) *tṛtíyaṃ dhā́ma mahiṣáḥ śiṣāsan sómo virā́jam ánu rājati ṣṭúp.*

[4]) Sāyaṇa, von der späteren Auffassung des Soma befangen, sagt hier: *cāndramasaṃ sthānam.*

[5]) Vielleicht ist auch in 9, 96, 19 eine Anordnung in aufsteigender Reihenfolge beabsichtigt; der *camūṣác chyenáḥ* würde dann dem Soma auf Erden, der *śakunó vibhṛ́tvā* dem Soma im Luftraum, der *govindúr drapsá áyudhāni bíbirat* dem Soma im Himmel entsprechen. Die gleiche Anordnung könnte in 9, 85, 10 vorliegen: *apsú samudrá á* steht offenbar nach vedischer Weise im Sinne von *samudrásyāpsú*; die zweite Stelle könnte durch *síndhor ūrmá*, die dritte durch *pavítra á* bezeichnet sein, doch läßt sich die „Welle des

Aufstieg zum Himmel die drei Lichträume durchdringt, also bis zu dem höchsten Orte vordringt[1]). Liegt aber das himmlische Meer höher als der Himmelsstrom oder die Himmelsströme, so kann man sich die letzteren nur als Abfluß jenes Meeres gedacht haben. (9, 22, 4—6[2]) heißt es, daß die Somas die Rücken der beiden Welten, den höchsten Raum erreichten *ánu pravátaḥ*, „den Strömen nach". Die Somas in den Himmelsströmen dringen also bis zu deren Quelle im höchsten Raum vor. Das ist offenbar derselbe Ort, den wir in 9, 86, 43 unter der Bezeichnung *síndhor ucchvāsáḥ* als den Aufenthaltsort des himmlischen Soma fanden.) Dieser Ausgangspunkt der sieben himmlischen Ströme kann aber doch nur gemeint sein, wenn von Varuṇa 8, 41, 2 gesagt wird: „Der an dem Quell der Flüsse (weilt), mit sieben Schwestern, er mitten (unter ihnen)[3])."

Dieses aus den vedischen Liedern gewonnene Ergebnis stimmt nun aber genau zu den Anschauungen auch der späteren Zeit. Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Up. 2, 1 werden die einzelnen Moren des Praṇava *om* den verschiedenen Welten gleichgesetzt; die erste More, *a*, ist die Erde[4]), die zweite, *u*, ist der Luftraum[5]), die dritte, *m*, ist der Himmel[6]), die vierte halbe More am Ende ist die Somawelt[7]). Die Reihenfolge: Erde, Luftraum, Himmel, Somawelt — läßt keinen Zweifel darüber, daß die letzte als die höchste gilt.

Aber[8]) auch das Somameer ist noch nicht der letzte Ursprungsort des Soma. 9, 68, 5 behauptet der Dichter: „Mit Geisteskraft, mit

---

Stromes" hier auch auf das irdische Wasser beziehen und direkt mit *pavítra á* vereinigen.

[1]) *áti tri̯ soma rocaná róhan ná bhrājase dívam.*

[2]) [Die in ( ) eingeschlossene, von Hrsg. hier eingefügte Interpretation von 9, 22, 4—6 hat Lüders auf der leeren Rückseite von Bl. 97, d.h. drei Seiten vorher, nachträglich notiert. Das als durchstrichene Rückseite erhaltene Bl. 57 einer alten Fassung (z.T. entsprechend Bl. 83 des endgültigen MS., über Somas Eingehen in die *mahír apáḥ*) schließt mit folgendem Absatz: „Nicht immer werden die Ströme selbst als das Ziel des aufsteigenden Soma hingestellt, bisweilen liegt es noch höher, wie in den schon angeführten Strophen 9, 22, 4—6, wo es heißt, daß die Somas die Rücken der beiden Welten, den höchsten Raum erreichten *ánu pravátaḥ*, „den Strömen nach". Die Somas dringen also in den Himmelsströmen bis zu deren Quelle im höchsten Raume . . ." Man beachte jedoch im endgültigen MS. (oben S. 210) die abweichende Übersetzung von *ánu pravátaḥ* durch „den abschüssigen Bahnen entlang".]

[3]) *yáḥ síndhūnām úpodayé saptásvasā sá madhyamáḥ.*

[4]) *tasya ha vai praṇavasya pūrvā mātrā pṛthivy akāraḥ.*

[5]) *dvitīyāntarikṣaṃ sa ukāraḥ.* [6]) *tṛtīyā dyauḥ sa makāraḥ.*

[7]) *yāvasāne 'sya caturthy ardhamātrā sā somalokaḥ.*

[8]) [Hier beginnt Bl. 104; über den Inhalt von Bl. 101—103 geben die Mat. keine Anhaltspunkte.]

Denken entsteht der Weise, der Sproß des Ṛta, der jenseits der Zwillinge niedergesetzt ist. Als sie jung waren, erkannten die beiden zuerst den ins Verborgene gesetzten Sproß, der halb hervorragte[1])." Mit den *yamá* sind sicherlich nicht die Aśvins gemeint, an die Graßmann dachte [und als die sie Geldner erklärt], sondern, wie schon Bergaigne 1, 239 Anm. 1 und Ludwig annahmen, Himmel und Erde. Jenseits von Himmel und Erde wird also Soma geboren; das kann nur eine Stätte sein, die noch höher als der dritte Himmel ist. Diese Stätte führt auch einen besonderen Namen[2]).

---

[1]) *sáṃ dákṣeṇa mánasā jāyate kavír ṛtásya gárbho níhito yamá paráḥ | yúnā ha sántā prathamáṃ ví jajñatur gúhā hitáṃ jánima némam údyatam.*

[2]) [Darunter ist nachträglich notiert: „Svàrṇara: *jānánn ṛtám prathamáṃ yát svàrnaram práśastaye kám avṛṇīta sukrátuḥ* 9, 70, 6", darunter: „Weiteres unter *svàrṇara*. Besonders 8, 65, 2, wo *prasrávaṇe diváḥ svàrṇare* und *samudré ándhasaḥ* geschieden werden." Über Svàrṇara vgl. Bd. II. Von einer Einfügung des Stückes an dieser Stelle wurde abgesehen, da höchstwahrscheinlich der Plan des Kapitels später grundlegend geändert war.]

VII

DIE VIER STRÖME[1])

1. Die Vierteilung des Himmelsstromes in den Purāṇas

[Die Untersuchung der Beziehungen Somas zu den Wassern hat ergeben, daß sich der vedische Inder den Himmelsstrom oder die Himmelsströme als Abfluß des im obersten Himmel befindlichen Somameeres gedacht hat.] Den[2]) Himmelsstrom als Abfluß des Somameeres kennen aber auch die Purāṇas.

Im Vāyupurāṇa wird die Herabkunft der Gaṅgā im 47. Adhyāya erzählt[3]). Der Anfang (V. 22—27) stimmt im wesentlichen mit Mbh. 6, 6, 42—47 überein; die oben S. 161 angeführte Strophe Mbh. 6, 6, 47 kehrt hier, mit der Variante *somapādaprasūtā sā*, „aus Somas Strahlen hervorgegangen" im 3. Pāda, als V. 26 wieder. Es

---

[1]) [Das Druck-MS. dieses Kapitels ist vollständig verloren. Die Mat. bieten: 1. Bruchstücke (z.T. auf durchstrichenen Rückseiten) einer alten, unpaginierten Ausarbeitung (Reinschrift) zum Thema; ein Blatt in zwei Fassungen; dazu ein MS.-Blatt „186" über die Berichte von der Siebenteilung der Himmelsgaṅgā in Rāmāyaṇa und Vāyupurāṇa; 2. einige inhaltlich hierher gehörende Seiten einer früheren Fassung des Kapitels „*upahvará* und die vier Flüsse" (vgl. S. 333 Anm. 1); 3. eine Anzahl kosmographischer Skizzen („Weltbild nach Viṣṇupur. II 4, 1ff."; „Weltbild nach Hiuen-Tsiang"; „Jambudvīpa nach Vāyup. 34, Varāhap. 75"; Jambudvīpa nach Mbh. VI, Weltbild und Jambudvīpa nach Mārkaṇḍeyapur.; „Lauf der vier Weltströme nach Hiuen-Tsiang"); 4. ganz wenige sonstige Notizen und Exzerpte. Im folgenden ist der Versuch gemacht, unter Zugrundelegung des unter 1. genannten MS. soweit möglich einen Ersatz für das Verlorene zu bieten. Kleinere Anpassungen an neuere Auffassungen von Lüders oder den geänderten Zusammenhang sind stillschweigend vorgenommen; was sich sonst an Unterschieden des endgültigen MS. gegenüber der alten Ausarbeitung mutmaßen ließ, ist jeweils in Anmerkungen angedeutet. Die nach Ausweis der Mat. beabsichtigte umfassendere Heranziehung des puranischen Materials wurde nachgeholt. [ ] kennzeichnen Ergänzungen und Zusätze des Herausgebers.]

[2]) [Dieser Satz ist einem Blatt einer alten Fassung des Soma-Kapitels entnommen.]

[3]) [Der gleiche Bericht steht mit geringen Varianten Brahmāṇḍapurāṇa (Bp.) 18, 25ff., Matsyapurāṇa (Mp.) 120, 23ff. Die Lesarten dieser Versionen wurden zur Konstituierung des von Lüders nach der alten Bibl. Ind.-Ausgabe des Vāyupurāṇa zitierten Textes mit herangezogen.]

folgen ein paar eigene Verse, die für uns Interesse haben: „Der Lichtpfad (die Milchstraße) am Himmel aber, den man bei Nacht längs des Kreises der Nakṣatras leuchten sieht, das ist die Göttliche, auf den drei Pfaden Wandelnde. Luftraum und Himmel läuternd, zur Erde gegangen, wurde sie, als sie auf Bhavas Haupt gestürzt war, durch den Zauber des Yoga zurückgehalten. Aus einigen Tropfen, die von der Zornigen auf die Erde fielen, entstand das Bindusaras. Darum heißt es der ‚Tropfensee'[1])."

Dann wird wie in Rām. 1, 43 und zum Teil in wörtlicher Anlehnung an den Text des Epos erzählt, wie Śiva die Gaṅgā, die glaubt, den Gott bei ihrem Sturze mit in die Unterwelt (*pātāla*) reißen zu können, zur Strafe für ihren Hochmut zurückhält, bis er durch den Anblick Bhagīrathas bewogen wird, sie zu entlassen. Er entläßt sie hier aber nicht zunächst, wie im Rāmāyaṇa, in das Bindusaras, obwohl das in V. 26 angedeutet und nachher in V. 41 ausgesprochen ist, sondern es wird sofort die Siebenteilung erzählt, wieder in ziemlich genauer Übereinstimmung mit dem Rāmāyaṇa[2]), und im Anschluß daran werden im einzelnen die Länder angegeben, die die sieben Ströme durchfließen.

---

[1]) *divi cchāyāpatho yas tu anu nakṣatramaṇḍalam*
dṛśyate bhāsvaro rātrau devī tripathagā tu sā 28
antarikṣaṃ divaṃ caiva bhāvayantī bhuvaṃ gatā
bhavottamāṅge patitā saṃruddhā yogamāyayā 29
tasyā ye bindavaḥ kecit kruddhāyāḥ patitāḥ kṣitau
kṛtaṃ tu tair bindusaras tato bindusaraḥ smṛtam 30

[Wesentliche Lesarten: 28ª Vp. Bibl. Ind. *divicchrāyāpatho* (Lüders: „Der Pfad in des Himmels Höhe"), Mp. *divaś chāyāpathas tatra*; Bp. °*maṇḍalaḥ*. 29ª Bp. *bhāvayantī surāpagā*. 30ᵇ Vp. *kṛtaṃ bindusaras tatra*.]

[2]) *tato visarjyamānāyāḥ srotas tat saptatāṃ gatam*
tisraḥ prācīm abhimukhaṃ pratīcīṃ tisra eva tu 37
nadyāḥ srotas tu gaṅgāyāḥ pratyapadyata saptadhā
nalinī hlādinī caiva pāvanī caiva prāg gatā 38
sītā cakṣuś ca sindhuś ca pratīcīṃ diśam āśritāḥ
saptamī tv anvagāt tāsāṃ dakṣiṇena bhagīratham 39
tasmād bhāgīrathī yā sā praviṣṭā lavaṇodadhim
saptaitā bhāvayantīha himāhvaṃ varṣam eva tu 40
prasūtāḥ sapta nadyas tāḥ śubhā bindusarodbhavāḥ
nānādeśān bhāvayanti mlecchaprāyāṃś ca sarvaśaḥ 41

[Vp. liest 37ᵇ *trayaḥ, traya*; 39ᵇ *tv anugā tāsām*. Varianten von Mp.: 37ª *tato visarjayām āsa sapta srotāṃsi gaṅgayā*. 37ᵇ *trīṇi, trīṇy athaiva tu*. 38ª *srotāṃsi tripathāyās tu pratyapadyanta*. 38ᵇ *prācyagā*. 39ª *tisras tā vai pratīcyagāḥ*. 39ᵇ *tv anugā*. 40ª *bhāgīrathī sā vai praviṣṭā dakṣiṇodadhim*. 40ᵇ *sapta caitāḥ plāvayanti varṣaṃ tu himasāhvayam*. 41ᵇ *tān deśān plāvayanti sma*. — Der oben gegebene Text ist deutlich Kontamination zweier Versionen; zur Herstellung eines einheitlichen Textes wäre zu streichen entweder Str. 37 oder 38ªᵇ, 39ª.]

Eine ganz andere Darstellung von der Herabkunft des Himmelsstromes, die mit der eben gegebenen schlechterdings unvereinbar ist, [findet sich in den meisten andern Purāṇas[1]) und ist auch im Vāyupurāṇa] schon vorher in Adhy. 42, 1ff. gegeben[2]):

„Diese Götterflüsse voll heiligen Wassers, die aus den trefflichen Teichen geflossen sind, und die Flüsse mit hochflutendem Wasser — die vernehmt der Reihe nach. Aus jenem Himmelsmeer, das den Namen Soma führt, dem Halt aller Wesen, dem Behälter des

---

[1]) [Fundstellen bei Kirfel, Kosmographie, S. 109; dort zuzufügen ist Liṅgapurāṇa 52, 1—10; Kūrmapur. 46, 28—33.]

[2]) [Hier endet ein MS.-Blatt; ein anderes beginnt mit der Übersetzung von Vp. 42, 1ff. Dazwischen muß der Sanskrittext von Vp. 42, 1ff. und kann noch anderes gestanden haben. Zur Konstituierung und Übersetzung von Vp. 42, 1ff. wurden die z.T. besseren LA. von Liṅgap. 52, 1—10 herangezogen; die Abweichungen des Vp. von dem nachstehend gebotenen Text sind folgende: 2ª *ambonidher*; 4ª *jyotiṣi nivartantī*. 9ª *vibhidyamānā salilais* (Lingap.: *vibhajyamānasalilā sā javenānilena ca*). Lingap. liest 4ᵇ *samāyutā*, 7ᵇ *yathā somas*, 9ᵇ *antarakūṭeṣu*.]

sarovarebhyaḥ puṇyodā devanadyo vinirgatāḥ
mahaughatoyā nadyaś ca tāḥ śṛṇudhvaṃ yathākramam 1
ākāśāmbhonidhir yo 'sau soma ity abhidhīyate
ādhāraḥ sarvabhūtānāṃ devānām amṛtākaraḥ 2
tasmāt pravṛttā puṇyodā nadī hy ākāśagāminī
saptamenānilapathā prayātā vimalodakā 3
[*sā jyotīṃṣy anuvartantī jyotirgaṇaniṣevitā*
tārākoṭisahasrāṇāṃ nabhasaś ca samāyatā] 4
māhendreṇa gajendreṇa ākāśapathayāyinā
krīḍatā hy antaratale yā sā vikṣobhitodakā 5
[*naikair vimānasaṃghātaiḥ prakāśadbhir nabhastalam*
siddhair upaspṛṣṭajalā mahāpuṇyajalā śivā 6
vāyunā preryamāṇā ca anekābhogagāminī
parivartaty aharaho yathā sūryas tathaiva sā] 7
catvāry aśīti pratatā yojanānāṃ samantataḥ
vegena kurvatī meruṃ sā prayātā pradakṣiṇam 8
vibhidyamānasalilā taijasenānilena ca
meror uttarakūṭeṣu patitātha caturṣv api 9
merukūṭataṭāntebhya utkṛṣṭebhyo nivartitā
vikīryamāṇasalilā caturdhā saṃsṛtodakā 10
ṣaṣṭiyojanasāhasraṃ nirālambanam ambaram
nipapāta mahābhāgā meros tasya caturdiśam 11
sā caturṣv abhitaś caiva mahāpādeṣu śobhanā
puṇyā mandarapūrveṣu patitā hi mahānadī 12

[Lüders' Übersetzung übergeht ohne Hinweis und ersichtlichen Grund die Strophen 4, 6, 7; auf einem Blatt der Mat. finden sich unter anderen folgende Notizen: „Himmelsstrom von Winden angetrieben, Vāyup. 42,7 *vāyunā preryamāṇā*, 42,9 *vibhidyamānā salilais taijasenānilena ca*"; „Himmelsstrom im Kreise gehend, Vāyup. 42,7 *parivartaty aharaho yathā sūryas tathaiva sā*"; „Gestirne im Himmelsstrom Vāyup. 42,4 *sā jyotiṣi nivartantī* (für *jyotīṃsi nivartantī*?)".]

Amṛta der Götter, aus dem ging der in der Luft fließende Strom voll heiligen Wassers hervor. Auf dem siebenten Pfad des Windes floß er mit seinem klaren Wasser dahin. Der mächtige Elefant des großen Indra, der auf dem Pfade des Luftraums wandelte, wühlte sie auf, als er im Raume spielte. In einer Ausdehnung von 84 Yojanas floß sie eilig dahin[1]), den Meru von rechts nach links rings umwandelnd. Dann stürzte sie, indem ihr Wasser von dem heftigen Winde gespalten wurde, auf die vier obersten Gipfel des Meru. Von den obersten Abhängen der höchsten Merugipfel zurückgeprallt, indem ihr Wasser umherspritzte und sie sich in vier Teile teilte, fiel die Herrliche 60000 Yojanas in den Luftraum, wo es keine Stütze gibt, nach den vier Himmelsrichtungen vom Meru. Der heilige, schöne, große Strom fiel auf die vier (den Meru) rings (umgebenden) großen Vorgebirge Mandara usw.“

Im folgenden wird dann genau der Weg eines jeden der vier Ströme von den Vorbergen des Meru durch die vier den Meru umgebenden Teiche und Haine und durch eine phantastische [Reihe von Bergen bis zur Einmündung der Sītā in den östlichen, der Alakanandā in den südlichen, des Vakṣu[2]) in den westlichen und der Bhadrasomā in den nördlichen Ozean beschrieben.

Statt von einer Siebenteilung wird also hier von einer Vierteilung des Himmelsstromes berichtet. Der gemeinsame Ursprung aber der vier großen Weltströme, in die sich die himmlische Gaṅgā teilt, ist „der Himmelsozean, der den Namen Soma führt“, d.h. nichts anderes als jenes Meer im höchsten Himmel, das wir als Heimstätte Somas kennen gelernt haben. Freilich war es nur zu naheliegend, daß eine Zeit, der die Vorstellung von diesem himmlischen Somameer fremd geworden war, Soma auch hier als Mond verstand. So läßt z.B. das Mārkaṇḍeyapurāṇa (56, 1f.) die Gaṅgā aus Nārāyaṇas Fuß entspringen, dann zunächst in den Mond eintreten und von da

---

[1]) [Liṅgap. 52, 6[b] ff. hat statt dessen:

catvāry aśītiś ca tathā sahasrāṇāṃ samucchritaḥ
yojanānāṃ mahāmeruḥ śrīkaṇṭhākrīḍakomalaḥ
tatrāsīno yataḥ śarvaḥ sāmbaḥ saha gaṇeśvaraiḥ
krīḍate suciraṃ kālaṃ tasmāt puṇyajalā śivā
girim̐ meruṃ nadī puṇyā sā prayāti pradakṣiṇam

Vp. 42, 8[a] sieht aus wie ein entstellter Rest dieser ausführlicheren Fassung; 84000 Yojanas ist die reguläre Höhe des Meru über dem Erdboden, während von einer Erstreckung der Himmelsgaṅgā über 84 oder 84000 Yojanas sonst nicht die Rede ist.]

[2]) [D.h. des Oxus. Vp. nennt den Namen nicht; die anderen Purāṇas bieten meist die Verlesung Cakṣus oder dgl.]

auf den Meru stürzen[1]). Wenn dabei der Mond als *soma* bezeichnet und mit den Beiwörtern *sudhāyoni* und *ādhāra ambhasām* versehen wird, so schimmert die alte Vorstellung wenigstens noch durch; im Viṣṇupurāṇa (II 2, 31) und Kūrmap. (46, 28) aber heißt es einfach: „Nachdem sie, Viṣṇus Fuß entsprungen, die Mondscheibe überflutet . . .[2])."

Dem Epos ist die Vierteilung des Himmelsstromes ebenso fremd wie der Mehrzahl der Purāṇas die Siebenteilung. Eine Kombination beider Vorstellungen findet sich jedoch im Mārkaṇḍeya-, Viṣṇu- und Agnipurāṇa. Diese erzählen die Vierteilung wie die übrigen Purāṇas, fügen aber an den Bericht vom Lauf des südlichen Stromes einfach noch die Siebenteilung an[3]).]

2. Die vier Weltströme in der buddhistischen Kosmologie

Die Anschauung von den vier Weltflüssen, die einem gemeinsamen Quell entstammen, ist nicht auf die brahmanische Kosmologie beschränkt. Sie findet sich ganz ähnlich auch bei den Buddhisten, und das beweist, daß sie jedenfalls nicht ganz modernen Datums ist, wie man bei dem ungewissen Alter der Purāṇas vielleicht annehmen könnte. Ich kann als buddhistischen Gewährs-

---

[1]) *tataḥ pravṛttā yā devī gaṅgā tripathagāminī*
sā praviśya sudhāyoniṃ somam ādhāram ambhasām
tataḥ saṃbadhyamānārkaraśmisaṃgatipāvanī
papāta merupṛṣṭhe ca sā caturdhā tato yayau

[2]) *viṣṇupādaviniṣkrāntā plāvayitvendumaṇḍalam*

Ebenso Bhāgavatap. V 17,4: *indumaṇḍalam āvārya*; Agnip. 108,19 *plāvayitvā candram.*

[3]) Mārkaṇḍeyap. 56,7ff.:

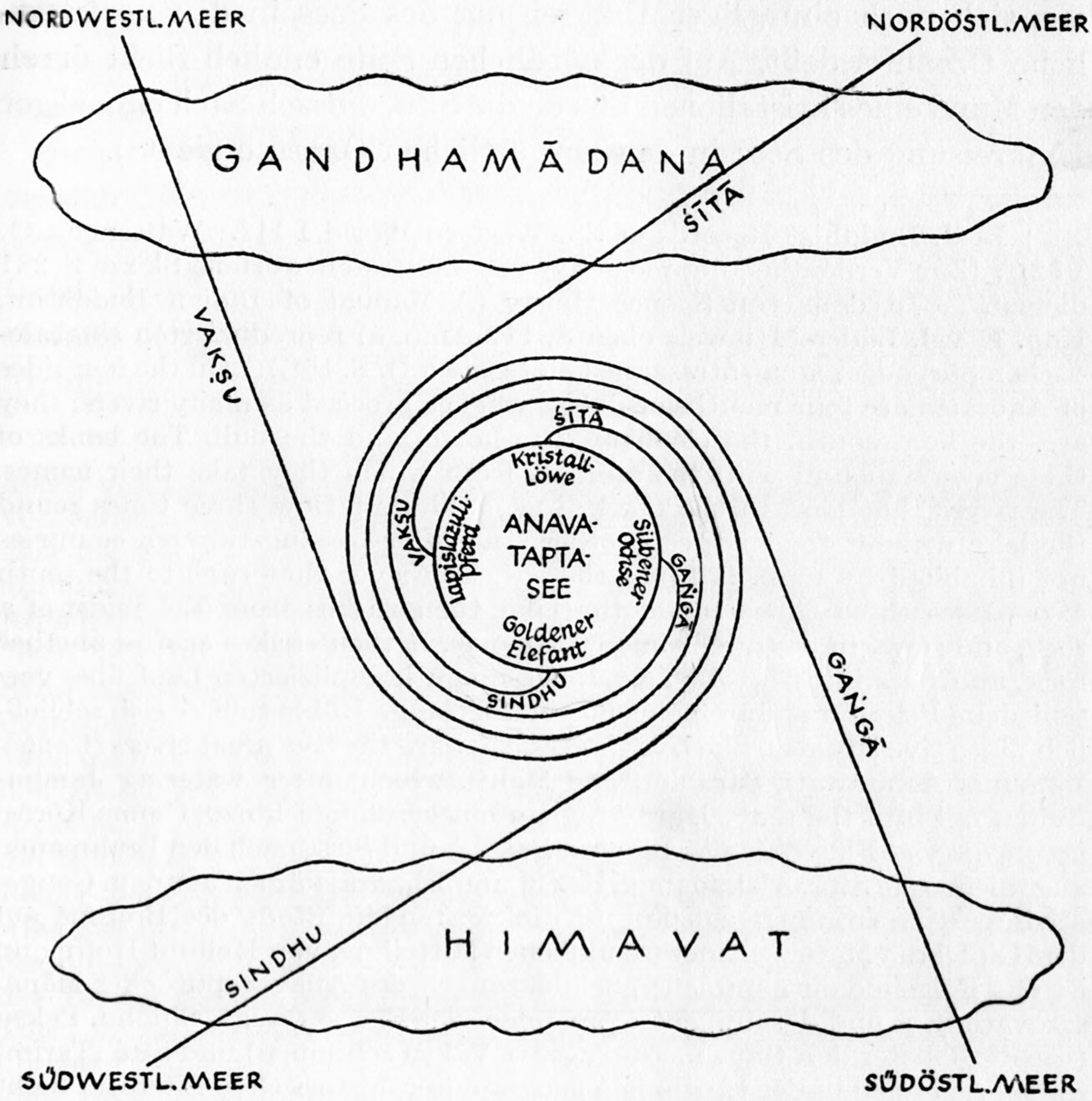
tathaivālakanandākhyā dakṣiṇe gandhamādane 7
merupādavanaṃ gatvā nandanaṃ devanandanam
mānasaṃ ca mahāvegāt plāvayitvā sarovaram 8
āsādya śailarājānaṃ ramyaṃ hi śikharaṃ tathā
tasmāc ca parvatān sarvān dakṣiṇopakramoditān 9
tān plāvayitvā saṃprāptā himavantaṃ mahāgirim
dadhāra tatra tāṃ śambhur na mumoca vṛṣadhvajaḥ 10
bhagīrathenopavāsaiḥ stutyā cārādhito vibhuḥ
tatra muktā ca śarveṇa saptadhā dakṣiṇodadhim 11
praviveśa tridhā prācyāṃ plāvayantī mahānadī
bhagīratharathasyānu srotasaikena dakṣiṇām 12

Viṣṇup. II 2, 34:

tathaivālakanandāpi dakṣiṇenaiva bhāratam
prayāti sāgaraṃ bhūtvā saptabhedā mahāmune 34

(= Agnipur. 108,20, wo jedoch die Strophe endet: *kṛtvā saptabhedātha paścimam || abdhiṃ ca cakṣuḥ . . .*).

mann zur Zeit allerdings nur Hüan-Tsang anführen, dessen Darstellung aber, wie Watters (On Yuan-Chwang's Travels I 22) be-



merkt, mit der einer von ihm selbst aus dem Sanskrit übersetzten Schrift übereinstimmt[1]). In der Einleitung zu seinem Reisebericht, die nach Watters von ihm selbst herrührt, gibt Hüan-Tsang eine kurze Skizze von Jambudvīpa. In der Mitte von Jambudvīpa ist der Anavatapta-See, südlich vom Gandhamādana und nördlich vom Himavat. Aus der östlichen Seite dieses Sees fließt durch den Mund eines silbernen Ochsen die Gaṅgā, und nachdem sie den See einmal umkreist hat, ergießt sie sich in den südöstlichen Ozean. Auf der südlichen Seite fließt durch den Mund eines goldenen

[1]) Einzelnes findet sich auch in der im Originaltext erhaltenen Literatur. So fließt die Gaṅgā auch nach Milindapañha 286 aus dem Anotattadaha. [Über weitere buddhistische Zeugnisse vgl. nächste Anmerkung.]

Elefanten die Sindhu, die sich nach einmaliger Umkreisung des Sees in den südwestlichen Ozean ergießt. Aus der westlichen Seite fließt durch den Mund eines Pferdes aus Lapislazuli der Vakṣu, der sich nach einmaliger Umkreisung des Sees in den nordwestliche Ozean ergießt. Auf der nördlichen Seite endlich fließt durch den Mund eines kristallenen Löwen die Śītā, die sich nach einmaliger Umkreisung des Sees in den nordöstlichen Ozean ergießt[1]).

---

[1]) Beal, Buddhist Records of the Western World I 11f.; Watters a.a.O. I 32ff. [Zur Verdeutlichung möge die von Lüders entworfene Skizze S. 281 dienen. — In dem von Spence Hardy (A Manual of Indian Buddhism, Kap. 1; vgl. Lüders' Hinweis oben S. 147 Anm. 4) reproduzierten singhalesischen Sūryodgamana-sūtrasannē heißt es (a.a.O. S. 16f.): „On the four sides of Anotatta are four mouths or doors, whence proceed as many rivers; they are, the lion-mouth, the elephant, the horse, and the bull. The banks of these rivers abound with the animals from which they take their names. The rivers that pass to the north, east, and west flow three times round the lake without touching each other, and after passing through countries not inhabited by man, fall into the sea. The river that runs to the south also passes three times round the lake, then rushes from the midst of a rock, and flows in a straight line 60 yojanas. It then strikes against another rock, and rises into the sky . . .“ Nach einem komplizierten Lauf über verschiedene Felsen und durch eine 60 yojanas lange Höhle teilt er sich schließlich „into five streams, like five fingers, that are the five great rivers (Gaṅgā, Yamunā, Achirāwatī, Sarabhū, and Mahī), which, after watering Jambudvīpa, fall into the sea“. Hardy fügt in einer Fußnote hinzu, Csoma Körösi nenne die vier Flüsse Gaṅgā, Sindhu, Pakshu und Sītā, nach den Brahmanen aber hießen sie Sītā, Alakanandā, Cakṣu und Bhadrā, kämen aus dem Ganges als ihrer gemeinsamen Quelle und umkreisten die Stadt des Brahma auf dem Gipfel des Meru. — Einer freundlichen Mitteilung von Helmut Hoffmann ist das Folgende entnommen: „Schilderungen des Anavatapta- oder Mānasarovara-Sees und der ihm entströmenden vier Flüsse Gaṅgā, Sindhu, Pakṣu (wie die Tibeter den Oxus meistens statt Vakṣu schreiben) und Sītā (Tarim) finden sich auch in der tibetischen geographisch-historischen Literatur nicht selten. In dem ältesten mir bekannten Beleg aus dem ‚Bericht über die Minister‘ (Blon-po bka'i t'aṅ-yig), einem Text, der in seinem alten Grundstock wahrscheinlich im 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts abgefaßt ist, also der Zeit des Hüan-Tsang noch nicht allzu fern steht, heißt es (Fol. 3ª 4—6): ‚Vier große Ströme fließen nach den vier Himmelsgegenden. Nach Osten fließt aus dem Munde eines Elefanten die Gaṅgā. Sie führt silbernen Sand mit sich und umkreist den Anavatapta-See. Mit fünfhundert Nebenflüssen vereint, mündet sie in den östlichen Ozean. Nach Süden fließt aus einem Garuḍa-ähnlichen Munde die Sindhu. Sie führt Lapislazuli-Sand mit sich und umkreist (den Anavatapta-See). Nach Westen fließt aus dem Munde eines Pferdes der Pakṣu. Er führt kristallenen Sand mit sich und vollzieht die Umkreisung, wie zuvor erwähnt. Nach Norden fließt aus dem Munde eines Löwen die Sītā. Sie führt goldenen Sand mit sich und vollzieht die Umkreisung, wie oben erwähnt.‘ Ferner sei hingewiesen auf die Darstellung des Historikers Sumpa mk'an-po (1704—1776), Pag Sam Jon Zang, ed. Sarat Chandra Das, Calcutta 1908, 9. 3,19—24, sowie auf die in der ‚Ausführlichen Beschreibung von Jambudvīpa‘ ('Jam-gliṅ rgyas-bšad),

Man sieht, diese Darstellung stimmt in allem Wesentlichen mit der der Purāṇas überein[1]). Sogar drei von den vier Namen der Flüsse, Śītā, Gaṅgā und Vakṣu, sind dieselben; nur ist hier ihre Richtung in Übereinstimmung mit den tatsächlichen Verhältnissen etwas verändert[2]). Speziell buddhistisch ist hier nur der Anavatapta-See, den Hüan-Tsang in Übereinstimmung mit einigen Śāstras zwischen den Gandhamādana und den Himavat verlegt, während er sich nach andern auf dem Gipfel des großen Schneeberges selbst befindet[3]). Dieser Anavatapta-See mit seinen Ufern aus Gold, Silber, Lapislazuli und Kristall, seinem goldenen Sande und seinem spiegelklaren Wasser ähnelt am meisten dem „großen, himmlischen, klaren, goldsandigen, lieblichen Bindusaras“[4]), das

---

übers. v. V. Vassiljev, Geografija Tibeta, p. 4 und (ziemlich unvollkommen) von Sarat Chandra Das, JASB 56 (1887), Part 1, p. 3. Die drei tibetischen Beschreibungen stimmen untereinander und mit der des Hüan-Tsang bis auf unbedeutende Abweichungen überein. Nach Sumpa mkʿan-po ‚umkreist jeder der vier Ströme den Anavatapta in rechtsläufiger Bewegung siebenmal‘. Nach allen tibetischen Quellen führen die Flüsse goldenen, silbernen usw. Sand mit sich, während bei Hüan-tsang die Tierköpfe, denen die Flüsse entströmen, aus jenen edlen Materialien bestehen. Statt des Ochsen, dessen Maul nach Hüan-tsang die Gaṅgā entströmt, haben die drei tibetischen Texte den Elefanten, und wo Hüan-tsang diesen nennt, erscheint im ’Jam-gliṅ rgyas-bšad und bei Sum-pa mkʿan-po der Ochse, während der Bericht über die Minister hier gar einen Garuda (*kʿyuṅ*) bringt. Daß dies kein zufälliger Fehler ist, sondern auf eine Schwankung in der Tradition hinweist, ersehen wir daraus, daß auch S. Ch. Das in seiner Übersetzung der Geographie bei der Sindhu von einem ʿeagle’ spricht, wobei ihm offenbar eine Rezension des Textes vorgelegen hat, die etwas von jener abweicht, die ich bei Prof. Tucci in Rom einsehen konnte (Fol. 5). Dieser letztgenannte Text bringt übrigens nebeneinander zwei gesonderte Überlieferungen über diese Tiere, und zwar sind es ʿnach den Kommentaren des Abhidharma’ Elefant, Ochse, Pferd und Löwe, anderseits aber Ochse, Pferd, Pfau und Löwe, jeweils zugeordnet den Flüssen Gaṅgā, Sindhu, Pakṣu und Sītā.“ — Für die Ursprünglichkeit von Elefant, Pferd, Löwe und Ochse spricht die Tatsache, daß (gewiß nicht zufällig) die gleichen vier Tiere auf den Kapitellen von Aśokasäulen und auf den Mondsteinen Ceylons erscheinen. Eine wirkliche Deutung ihres dortigen Auftretens scheint bisher nicht gegeben worden zu sein. Lüders (mündlich) erblickte die Vorläufer dieser vier „Welttiere“ in den vier Tieren auf dem „Śiva“-Siegel von Mohenjo Daro (Marhall, Mohenjo Daro Vol. I Pl. XII, 17).]

[1]) [Vgl. dazu noch oben S. 162 Anm. 5].

[2]) Die Śītā wird in dieser Zeit mit dem Tarim identifiziert. Übrigens bemerkt Watters, daß die Angaben über die Richtung der Flüsse in anderen buddhistischen Werken etwas anders sind.

[3]) Watters a.a.O. I 34.

[4]) *mahad divyaṃ śubhraṃ kāñcanabālukam | ramyaṃ bindusaraḥ*, Mbh. 6, 6, 43.

nach Mbh. 2, 3, 2f.; 6, 6, 42f. nördlich vom Kailāsa zum Maināka hin auf der Seite des Hiraṇyaśṛṅga oder Hemaśṛṅga liegt[1]).

3. Die vier Himmelsströme im Veda

[Eine Vierzahl von himmlischen Strömen neben der geläufigeren Siebenzahl finden wir nun aber auch im Veda.]

1, 164, 42 heißt es von der Vāc im höchsten Himmel: „Aus ihr fließen die Ozeane nach verschiedenen Seiten; dadurch leben die vier Himmelsgegenden; von dort fließt das Unversiegliche. Davon lebt alles[2])." Das Gleiche wird AV. 13, 2, 2 von Rohita gesagt[3]). Die Gegenüberstellung der *samudráḥ* und der *pradíśaś cátasraḥ* in 1, 164, 42 läßt über die Zahl der Ozeane, die hier gemeint sind, kaum einen Zweifel. [Wenn es nun von den *samudráḥ* heißt, daß sie von der Vāc her fließen und daß von ihnen die vier Himmelsgegenden leben — also offenbar von jedem *samudrá* eine Himmelsgegend —, so kann das nur bedeuten, daß aus der Vāc im höchsten Himmel vier Ströme kommen, die die vier Weltozeane bilden, jene vier nach den Himmelsgegenden orientierten Weltozeane, die wir oben (S. 95ff.) kennen gelernt haben.]

Diese Auffassung bestätigt 8, 100, 10: „Als die Rede (*vā́c*), Unverständliches redend[4]), sich niederließ, die Gebieterin der Götter, die Wohlklingende, melkte sie aus sich die vier (Flüsse) heraus, die Lebensunterhalt (gewährenden) Wasser. Wohin ging wohl das

---

[1]) [Hier schließt ein Blatt des MS. Das nächste beginnt: „Es kann meiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, daß die vier vedischen Ströme ... identisch sind" (unten S. 286 Abs. 3). Dazwischen fehlt die Vorführung des vedischen Materials über die vier Himmelsströme. Eine solche ist jedoch erhalten auf einigen (durchgestrichenen) Seiten der alten Fassung des Kapitels „upahvará und die vier Flüsse" (vgl. unten S. 333 Anm. 1). Zwar fehlt dort wiederum das Blatt mit dem Beginn der Interpretation von 1, 62, 6; aber gerade diese Stelle ist eingehend besprochen in Kap. XI (unten S. 335ff.). Warum sie erst dort ihre ausführliche Behandlung findet, obwohl sie zweifellos die wichtigste von allen für Kap. VII in Frage kommenden Stellen ist, bleibt eine unbeantwortete Frage ebenso wie die, warum überhaupt die Abhandlung über upahvará von der Behandlung der vier Ströme abgetrennt und ganz ans Ende gestellt wurde. Ähnlich gelagerte Fälle (vgl. unten S. 337 Anm. 2) machen wahrscheinlich, daß zwischen dem neuen Kap. XI und Kap. VII noch Diskrepanzen bestanden, deren Ausgleichung Aufgabe einer abschließenden Redaktion durch Lüders gewesen wäre. — Das Folgende bis S. 285 Abs. 2 beruht (abgesehen von 1, 62, 6) auf dem genannten Fragment des alten upahvará-Kapitels.]

[2]) *tásyāḥ samudrā́ ádhi ví kṣaranti téna jīvanti pradíśaś cátasraḥ | tátaḥ kṣaraty akṣáraṃ tád víśvam úpa jīvati.*

[3]) *yásmāt samudrā́ ádhi vikṣáranti.*

[4]) [Die Vāc ist (Lüders mündlich) der Donner.]

Höchste von ihr[1])?“ *úrjam* ist zu *páyāṃsi* hinzugefügt, weil die Welt von diesen Wassern lebt. Zu *cátasraḥ* ergänzen Yāska und die Kommentatoren *díśaḥ*, was Geldner, Gloss. S. 137, billigt[2]); ich ziehe es vor, *nadyàḥ* zu ergänzen, das in 1, 62, 6 tatsächlich dasteht: „Das ist seine (des Indra) hervorragendste Tat, des Wundertäters schönstes Wunderwerk, daß er in der Höhlung (*upahvaré*) die vier darunter befindlichen methflutenden Flüsse schwellen machte[3]).“ [Die Stelle wird in Kap. XI noch eingehend besprochen werden; es wird sich dabei ergeben, daß *upahvará* eine der Bezeichnungen für den großen Wasserbehälter im höchsten Himmel ist, dem die Himmelsströme entspringen. Die Strophe besagt also,] daß Indra die vier Flüsse an ihrem Urquell schwellen machte, oder mit andern Worten, daß er den Urquell füllte, so daß die daraus nach unten abfließenden Flüsse von Wasser schwollen.

Die gleiche Vorstellung von den vier aus dem Wasserbehälter im höchsten Himmel kommenden Strömen finde ich auch in dem alleinstehenden Verse AV. 18, 4, 30: „Sie melken aus dem Kośa, dem mit vier Löchern versehenen Gefäß, als Kuh die honigreiche Labung zum Heile[4]).“ Wenn der himmlische Wasserbehälter hier „vierlöcherig“ genannt wird, so kann das m.E. nur darum geschehen sein, weil aus ihm nach den vier Seiten der Welt die den Ozean bildenden Ströme fließen.

[In[5]) 9, 74, 6 werden die vier Ströme mit dem ἅπαξ λεγόμενον *nábhaḥ* bezeichnet, für das immer noch eine Bedeutung wie „Quelle“ die wahrscheinlichste ist: „Diese strömenden Wasser im tausendströmigen dritten Raume sollen unten Nachkommenschaft verschaffend sein. Vier (dort) angebrachte schmelzbutterträufelnde *nábhaḥ* tragen vom Himmel herab die ambrosische Spende.“[6])

---

[1]) *yád vā́g vádanty avicetanā́ni rā́ṣṭrī devā́nāṃ niṣasā́da mandrā́ | cátasra úrjaṃ duduhe páyāṃsi kvà svid asyāḥ paramā́ṃ jagāma.*

[2]) [Ü.: „Man könnte mit Oldenberg *dhā́rāḥ* zu *cátasraḥ* ergänzen. Oder *cátasraḥ* ist mit *úrjam* und *páyāṃsi* zu verbinden.“]

[3]) *tā́d u práyakṣatamam asya kárma dasmásya cā́rutamam asti dáṃsaḥ | upahvaré yád úparā ápinvan mádhvarṇaso nadyàś cátasraḥ.*

[4]) *kóśaṃ duhanti kalā́śaṃ cáturbilam íḍāṃ dhenúm mádhumatīṃ svastáye.* TB. 3, 7, 4, 16 bietet für *dhenúṃ* die leichtere Lesart *devím* und liest außerdem *útsam* für *kóśam* und *suvarvídam* für *svastáye*. — Über Kośa als Bezeichnung des himmlischen Wasserbehälters vgl. Bd. II.

[5]) [Einschaltung und Behandlung von 9, 74, 6 und 9, 89, 5 fußen auf einem Bruchstück der Kränzchennotizen.]

[6]) *sahásradhāré 'va tā́ asaścátas tṛtī́ye santu rájasi prajā́vatīḥ | cátasro nā́bho ní̀hitā avó divó havír bharanty amṛ́taṃ ghṛtaścútaḥ.*

Geldner, dessen Übersetzung völlig abweicht[1]), erkennt in der ersten Hälfte der Strophe „wieder den ablaufenden Soma unter dem Bilde des Regens“ und bemerkt zu *prajávatīḥ*: „Die Regengüsse erneuern sich in der oberen Region als dem großen Wasserreservoir immer wieder (*prajávatīḥ*).“ Aber in 9, 86, 41 übersetzt auch er *bráhma prajávat* mit „Segen, der Nachwuchs bringt“, und sicher ist z. B. auch 6, 16, 36 mit *bráhma prajávat* (Geldner: „das kinderreiche Segenswort“) das Gleiche gemeint: *prajá* und *íṣ*, Nachkommenschaft und Himmelsnaß, sind die wichtigsten Bitten des vedischen Inders. Die „ambrosische Spende“ ist natürlich der Soma, der als Regen vom Himmel zur Erde zurückkehrt.

Die Gleichen wie die vier *nábhaḥ* sind — wie auch Geldner zweifelnd mutmaßt — die vier *ghṛtaścútaḥ* in 9, 89, 5, nur daß die Strophe nicht, wie Geldner meint, von der Mischmilch handelt, sondern von den vier Himmelsströmen: „Vier Schmelzbuttermilchende geleiten ihn (den Soma), in den gleichen Behälter niedergesetzt; diese strömen zu ihm; diese reichlichen umgeben ihn von allen Seiten“[2]). Mit *dharúṇa* ist jedenfalls wieder der große Wasserbehälter gemeint, dem die vier Ströme entspringen.]

Es[3]) kann meiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, daß die vier vedischen Ströme mit den vier Weltströmen der Purāṇas und weiter auch denen der buddhistischen Schriften, die wir oben kennen gelernt haben, identisch sind. Jene Ströme der puranischen Kosmologie kommen aus dem Himmelsmeere, diese aus dem himmlischen Wasserbehälter oder aus der Vāc oder Rohita, die sich jedenfalls auch im Himmel befinden[4]); beide strömen in der Richtung der vier Himmelsgegenden in den Ozean. Es handelt sich hier, wie mir scheint, in der Tat nicht um bloße Parallelität, sondern um wirkliche Identität der Vorstellungen.

Es drängt sich dann die Frage auf: wie erklärt sich dieses Nebeneinander der Vierteilung und der Siebenteilung des Himmelsstromes? Denn daß die Vereinigung der beiden Vorstellungen, wie

---

[1]) „Auf (die Seihe) mit tausend Abtraufen (rinnen) diese Ströme herab; im dritten Weltraum müssen sie Nachwuchs haben. Vier Zitzen (?) sind unterhalb des Himmels angebracht. Die Schmalzträufenden tragen den Göttertrank als Opfer.“

[2]) *cátasra īṃ ghṛtadúhaḥ sacante samāné antár dharúṇe níṣattāḥ | tā́ īm arṣanti námasā punānā́s tā́ īṃ viśvátaḥ pári ṣanti pūrvíḥ.*

[3]) [Vgl. oben S. 284 Anm. 1.]

[4]) Über die Vāc und ihr Verhältnis zum Himmelsstrom werden wir später handeln.

sie im Mārkaṇḍeya-, Viṣṇu- und Agnipurāṇa gemacht ist, ein nachträglicher Ausgleichsversuch ist, dürfte wohl ohne weiteres klar sein. Einen Fingerzeig geben die späteren Quellen. Wir haben gesehen, daß das Epos die Vierteilung nicht kennt, während die Mehrzahl der Purāṇas die Siebenteilung ignoriert. Das läßt vermuten, daß die Siebenteilung die populäre Vorstellung ist, die Vierteilung auf gelehrter Tradition beruht. Die gleiche Scheidung schimmert aber auch im Veda durch. Die Vāc, aus der die vier Samudras strömen, ist sicherlich keine volkstümliche Göttin, sondern verdankt ihr Dasein priesterlicher Spekulation. Wer die Melker des vierlöcherigen Kośa sind, wird nicht gesagt; auch Sāyaṇa schweigt darüber. Sind es die Aṅgiras, was schließlich wohl das Wahrscheinlichste ist, so würde auch das auf einen Priestermythus weisen. In 1, 62 ist es allerdings Indra, der die vier Ströme fließen läßt; aber gerade dieses Lied trägt unverkennbar den Stempel priesterlichen Denkens. Indra ist hier nicht mehr der alte vedische Kampfesheld; von dem Vṛtrakampfe ist in der Aufzählung seiner Taten überhaupt nicht die Rede. Er tritt nur als eine Nebenperson in dem priesterlichen Valamythus auf; die eigentlich Handelnden sind die Aṅgiras, Bṛhaspati, die sieben Seher, die Navagvas und Daśagvas (V. 2—4). Indra dagegen wird hier ausschließlich als Weltenschöpfer und -ordner gepriesen; wie er die vier Ströme hat fließen lassen, so hat er die Erde gebreitet, den Himmel befestigt, Tag und Nacht geordnet und schließlich sogar die gare weiße Milch in die rohen schwarzen und roten Kühe gelegt. Mit solchen Dingen hat sich der echte alte Indra kaum abgegeben. Es scheint mir, daß wir ähnlich wie bei dem Vṛtra- und Vala-Mythus auch hier zwei Parallelsagen anzuerkennen haben: eine volkstümliche, die von der Siebenteilung des Himmelsstromes, und eine priesterliche, die von seiner Vierteilung. Das wird auch der Grund sein, weshalb gerade die Herabkunft der sieben Ströme so fest mit dem volkstümlichen Vṛtramythus verbunden erscheint und nur ganz gelegentlich auch einmal als das Werk des Agni oder der Aṅgiras hingestellt wird[1]).

---

[1]) [Aus mündlichen Andeutungen von Lüders geht hervor, daß er später das Verhältnis der sieben und der vier Himmelsströme des Veda (mindestens auch) noch anders faßte: aus dem Meer im höchsten Himmel fließen vier Ströme nach den vier Himmelsrichtungen herab, um dann an der unteren Grenze des Himmels als siebenfacher Strom im Kreise weiter zu fließen; die vier Ströme sind also eine Art Verbindungskanäle zwischen dem Meer im obersten und dem siebenfachen Strom im untersten Himmel. Nur diese Auffassung erklärt auch die Stellung des Vier-Ströme-Kapitels unmittelbar

Zu demselben Schlusse führt auch der Charakter der beiden Sagen selbst. Die Sage von der Siebenteilung ist auf rein indische Verhältnisse zugeschnitten; die teils außerindischen, teils auch mythischen Ströme, die sich später in den Listen der sieben Gaṅgās finden, sind sicherlich erst nachträglich hineingeraten. Die Sage von der Vierteilung aber greift von Anfang an über die Grenzen der vedischen Heimat hinaus; sie ist der erste Versuch, ein Weltbild zu entwerfen. Dabei hat man sich gewiß ausschließlich von der Phantasie leiten lassen. Die vier Ströme haben anfänglich so wenig Realität besessen wie die vier Ozeane; sie sind im Grunde nur die Konsequenz jener Ozeane, die doch von irgendwoher gefüllt werden mußten. Erst später hat man ihnen dann wenigstens zum Teil die Namen von wirklichen Flüssen beigelegt, deren Richtung ungefähr mit der Richtung der imaginären Weltflüsse übereinstimmte; der nördliche Fluß aber hat in den Purāṇas seinen mythischen Charakter immer bewahrt.

4. Die vier Weltströme und die Dvīpa-Theorie des Mittelalters[1])

Ich möchte weiter sogar glauben, daß in der vedischen Vorstellung von den vier Weltflüssen der Keim zu der merkwürdigen Dvīpa-Theorie des Mittelalters liegt. Wird die von den Wassern des Ozeans umgebene Erde, mag sie nun als runde Scheibe oder als Quadrat gedacht sein, von vier von dem Mittelpunkt ausgehenden Strömen durchzogen, so entstehen vier rings von Wasser umflossene Landmassen, also genau das, was das Wort *dvīpa* besagt. Nun schwankt allerdings später die Zahl der Dvīpas; es läßt sich aber der Nachweis führen, daß die Vorstellung von vier um

---

hinter das Soma-Kapitel, dessen Ergebnis der Nachweis von Verschiedenheit und räumlichem Übereinander des Himmelsmeeres und der sieben Himmelsströme war. Näheres über diese Kombinierung der Vier- und Sieben-Ströme-Theorien, ihre Begründung und Belegung ist nicht mehr zu eruieren. Man wird jedoch kaum fehlgehen, wenn man sie als nachträgliche Vereinigung ursprünglich nebeneinanderstehender und einander ausschließender Vorstellungen betrachtet, so daß die oben wiedergegebenen Ausführungen ihre Richtigkeit behalten und durch die neue Auffassung lediglich ergänzt werden.]

[1]) [Auf einem Zettel mit verschiedenen Notizen findet sich die Bemerkung: „Die Dvīpa-Auseinandersetzung ist wohl besser fortzulassen und nur kurz zu sagen: Vermutlich ist aus der Vierteilung der Erde auch die Dvīpa-Theorie entstanden.“ Den Dvīpa-Abschnitt trotzdem abzudrucken, erschien nicht nur durch sein wissenschaftliches Interesse gerechtfertigt, sondern auch insofern, als es keineswegs sicher ist, daß Lüders im endgültigen MS. die Streichung wirklich ausgeführt hatte. — Zur Sache vgl. Kirfel, Kosmographie, S. 17*—19*.]

den Meruberg herumliegenden Dvīpas die älteste ist. In dieser Form haben die Buddhisten die Dvīpa-Theorie übernommen und in allen Schulen festgehalten, wenn sie auch zum Teil noch kleinere Dvīpas und *pratyantadvīpa* hinzugefügt haben, von denen die eigentlichen Dvīpas als *mahādvīpa* unterschieden werden.

Von König Mandhātu heißt es in der Prosa des Mandhātujātaka (2, 313, 7), daß er die Cakkavaṭṭiherrschaft über die vier großen *dīpa*[1]) ausgeübt habe. Das Gleiche wird in dem Māndhātāvadāna des Divyāvadāna (214ff.), nur viel ausführlicher, erzählt, und hier werden auch die Namen der vier Dvīpas gegeben: Jambudvīpa, Pūrvavideha, Aparagodānīya und Uttarakuru. Die gleichen Namen werden Lalitavistara 19, 15f. genannt[2]), und dieselbe Liste der *dvīpa* oder *mahādvīpa* findet sich wiederholt im Mahāvastu[3]).

Genauere Angaben über die Lage der Dvīpas macht Hüan-Tsang[4]). Die vier Dvīpas liegen im Salzmeer um den Sumeru herum, der zunächst von sieben von Wasser umflossenen Gebirgen umgeben ist, und zwar P'i-ti-ha (Videha) im Osten, Chan-pu (Jambu) im Süden, Ku-t'o-ni (Godānī) im Westen und Kou-lo (Kuru) im Norden.

Dieselben Zahlen und Namen kehren aber im Jātakabuche auch in solchen Gāthās wieder, die kaum von buddhistischen Verfassern herrühren. „Soweit die vier Dvīpas mitsamt den Meeren und mitsamt den Bergen sich erstrecken, so weit reicht mein Schwanz; wie hättest du ihn vermeiden können?" sagt der Panther zu dem Schaf im Dīpijātaka[5]). Und im Vidhurapaṇḍitajātaka sagt Vidhura zu Dhanaṃjaya, als er ihm seinen wunderbaren Edelstein zeigt: „Sieh im Osten die Videhas und im Westen die Goyāniyas, die Kurus und Jambudīpa in dem Stein gebildet[6])."

---

[1]) *catussu mahādīpesu*. Daneben werden 2000 kleinere Inseln (*dvisahassadīpaparivāresu*) erwähnt.

[2]) *na bodhisattvāḥ pratyantadvīpeṣūpapadyante* (Text: °*dvīpā upa*°) *na pūrvavidehe nāparagodānīye na cottarakurau | atha tarhi jambudvīpa evopapadyante*. Ebenso 149, 19f. (jedoch *godānīya* statt *aparagodānīya*) als Bestandteile des *caturdvīpaka lokadhātu*; dieselben Namen werden Mahāvyutpatti 154 genannt in dem Abschnitt, der *caturdvīpako lokadhātu* beginnt.

[3]) I 49, 6; II 68, 6f.; II 158, 18f.; III 378, 1f.; an den beiden letzten Stellen heißt der westliche Dvīpa Aparagodānikam.

[4]) Beal, Buddhist Records I 10f.; Watters a.a.O. I 31f.

[5]) 426, G. 4: *yāvatā caturo dīpā sasamuddā sapabbatā*
tāvatā mayha naṅguṭṭhaṃ kathaṃ kho tvaṃ vivajjayi

[6]) 545, G. 74: *purato videhe passa goyāniye ca pacchato*
kuruyo jambudīpañ ca maṇimhi passa nimmitaṃ

Im Mahābhārata und in den Purāṇas herrscht im allgemeinen die Vorstellung von sieben Dvīpas, die einen ganz anderen Ursprung haben muß als die von den vier Dvīpas. Daneben besteht die Varṣatheorie, nach der der Jambudvīpa in sieben durch unübersteigliche Gebirge geschiedene Parallelstreifen zerfällt; in der Mitte des mittelsten Streifens liegt der Meru. Trotzdem bricht die alte Dvīpatheorie, die damit völlig unvereinbar ist, immer wieder durch. Mbh. 6, 6, in einem Kapitel, das eine Beschreibung von Jambudvīpa nach der Varṣagliederung enthält, wird, als die Rede auf den Meru kommt, mit einem Male der Vers eingeschoben (12f.): „Auf seinen Seiten sind jene vier Dvīpas gelegen, o König, Bhadrāśva, Ketumāla, Jambudvīpa und die Uttarakurus, die dem Verdienste eine Zufluchtsstätte bereiten (?)[1]), o Bhārata[2])." Der Vers ist in dem jetzigen Zusammenhang völlig unverständlich. Nach der Varṣatheorie liegt der Meru im Mittelpunkt von Jambudvīpa, Uttarakuru ist der nördliche Varṣa, und Bhadrāśva und Ketumāla sind die beiden Seitenvarṣas des mittelsten Streifens östlich und westlich vom Meru. Spätere haben sich bemüht, diesen Widerspruch wenigstens etwas zu mildern. Das Vāyupurāṇa und das Varāhapurāṇa enthalten eine Bearbeitung des Jambūkhaṇḍavinirmāṇa des Mbh.; hier ist das anstößige *dvīpāḥ* durch *deśāḥ* ersetzt und für Jambudvīpa Bharata eingesetzt, der Name des nördlichsten Varṣa[3]).

Ein weiterer Rest des Ursprünglichen, der im Mbh. fehlt, ist der in mehreren Purāṇas wiederkehrende Vergleich des Meru und der

---

[1]) [Wohl richtiger: Die Zufluchtsstätte für die, die sich Verdienste erworben haben.]

[2]) *tasya pārśveṣv amī dvīpāś catvāraḥ saṃsthitā vibho*
bhadrāśvaḥ ketumālaś ca jambudvīpaś ca bhārata
uttarāś caiva kuravaḥ kṛtapuṇyapratiśrayāḥ

[3]) Vāyup. 34, 56f., Var. 75, 57f.:
catvāro yasya deśā vai (Var.: *deśās tu*) *nānāpārśveṣv adhiṣṭhitāḥ*
bhadrāśvo bhāratаś (Vāy. *bha°*) *caiva ketumālaś ca paścimaḥ* (Var. *°me*) | *uttarāḥ* (Var. *°re*) *kuravaś caiva kṛtapuṇyapratiśrayāḥ.*
[Die beiden letzten Zeilen kehren Vāyup. 41, 85 wieder in der Form:
bhadrāś ca bharatāś caiva ketumālāś ca paścimāḥ
uttarāḥ kuravaś caiva kṛtapuṇyapratiśrayāḥ,
die ihnen vorangehende Zeile lautet aber hier:
catvāro naikavarṇāḍhyā mahādvīpā pariśrutāḥ,
nachdem kurz vorher in Str. 83 festgestellt war:
caturmahādvīpavatī seyam urvī prakīrtitā.]

ihn umlagernden vier Dvīpas mit Fruchtboden und Blättern einer Lotusblüte. Vāyup. 34, 46 heißt es: „Es ist gelehrt worden, daß die vier großen Dvīpas die Gestalt von Blättern haben, der mächtige Meru die Form des Fruchtbodens[1])." Im Varāhapurāṇa (75, 48) ist dieser Text, der mit der Varṣatheorie allerdings in flagrantem Widerspruch steht, abgeändert, aber das Resultat ist nun der reine Unsinn[2]). [Glücklicher ist das Viṣṇupurāṇa, wo es II 2, 37f. unter Vermeidung des Wortes *dvīpa* und mit Ersetzung des Jambudvīpa durch Bhārata heißt: „Vom Nīla bis zum Niṣadha erstrecken sich Mālyavat und Gandhamādana. In deren Mitte liegt der Meru, der die Gestalt eines Fruchtbodens hat. Bhārata, Ketumāla, Bhadrāśva und die Kurus sind die Blätter des Weltlotusses[3])."]

Auch Vāyup. 42, wo der Lauf der vier Weltflüsse beschrieben wird, bricht die alte Vorstellung immer wieder durch. Von den Varṣas, die die Flüsse auf ihrem Laufe durchströmen müßten, ist gar keine Rede[4]). Die Śītā bewässert vielmehr Bhadrāśva, der ein großer Dvīpa genannt wird[5]); ebenso bewässert der westliche Fluß „den großen Dvīpa Ketumāla[6])" und die Bhadrasomā den großen Dvīpa Uttarakuru[7]). Am Schlusse des Kapitels (V. 98) wird die Erde [noch einmal, wie schon 41, 83,] ausdrücklich *caturmahādvīpavatī* genannt[8]).

---

[1]) *mahādvīpās tu vikhyātāś catvāraḥ pattrasaṃsthitāḥ*
tataḥ karṇikasaṃsthāno merur nāma mahābalaḥ

[2]) *mahāvarṣāṇi khyātāni catvāry atra ca saṃsthitāḥ*
tatra parvatasaṃsthāno merur nāma mahābalaḥ

[3]) *ānīlaniṣadhāyāmau mālyavadgandhamādanau*
tayor madhyagato meruḥ karṇikākārasaṃsthitaḥ
bhāratāḥ ketumālāś ca bhadrāśvāḥ kuravas tathā
pattrāṇi lokapadmasya . . .

[4]) Nur in V. 67 wird der Nīla einmal ein Varṣaparvata genannt.

[5]) *bhadrāśvaṃ sā* (Text: *sa*) *mahādvīpaṃ plāvayantī varāpagā*
praviṣṭā hy arṇavaṃ pūrvaṃ pūrve dvīpe mahānadī 24

[6]) *ketumālaṃ mahādvīpaṃ nānāmlecchaganair yutam*
plāvayantī mahābhāgā prayātā paścimārṇavam 57

[7]) *plāvāyantī pramuditā uttarān sā kurūn śivā*
mahādvīpasya madhyena prayātā sottarārṇavam 77

[8]) Wie tief die Vorstellung von den vier Dvīpas im Bewußtsein der Inder wurzelt, zeigt sich auch in der Rede, mit der Draupadī den auch nach dem Siege noch kleinmütigen Yudhiṣṭhira zu männlicher Entschlossenheit anfeuert. Sie will ihm seinen Sieg über die ganze Erde schildern und tut das, indem sie ihm den Sieg über vier Dvīpas schildert, deren Namen mit Ausnahme des Bhadrāśva der Liste der sieben Dvīpas entnommen sind; nur

Sachlich stimmt also die ältere brahmanische Auffassung genau mit der buddhistischen zusammen; Bhadrāśva, Ketumāla und Uttarakuru waren Dvīpas neben Jambudvīpa, ehe sie zu Varṣas innerhalb Jambudvīpas wurden. Nur in den Namen der vier Dvīpas zeigt sich eine Verschiedenheit, und ich muß gestehen, daß mir Pūrvavideha einen altertümlicheren Eindruck macht als Bhadrāśva. Solange aber der Name des westlichen Dvīpa bei den Buddhisten, Godānīya, seiner Herkunft nach nicht erklärt ist, läßt sich mit Sicherheit darüber kaum urteilen.

Ist meine Vermutung über den Ursprung der Theorie von den vier Dvīpas aus der vedischen Einteilung der Erde durch die vier Flüsse richtig, so muß die vedische Anschauung im Laufe der Zeit in zwei Punkten eine Wandlung durchgemacht haben. Erstens müssen die Flüsse zu Ozeanen geworden sein. Die Buddhisten denken sich jedenfalls die vier Dvīpas von Ozeanen umflossen, und auch in der brahmanischen Kosmologie wird das der Fall gewesen sein, wenn das auch in den Purāṇas, wo die alten Dvīpas zu Varṣas von Jambudvīpa geworden sind, nicht mehr deutlich hervortritt. Die Annahme einer solchen Umformung der Flüsse zu Ozeanen macht keine großen Schwierigkeiten. Sie könnte sogar schon in vedischer Zeit erfolgt sein, wenn man den Ausdruck *tásyāḥ samudrá ádhi ví kṣaranti* in 1, 164, 42 ganz wörtlich verstehen will. Ich halte allerdings die oben gegebene Auffassung für die wahrscheinlichere.

Zweitens muß die Lage der ursprünglichen vier Dvīpas etwas verschoben sein, vorausgesetzt, daß man sich die vier Flüsse ursprünglich nach den Haupthimmelsrichtungen orientiert dachte; denn dann mußten die „Inseln" natürlich in den Zwischengegenden liegen. Ist dagegen die Richtung der Flüsse, wie sie uns bei den Buddhisten entgegentritt, die ältere, so würde die Orientierung der Dvīpas von Anfang an dieselbe gewesen sein. Auf den Ausdruck

---

am Schluß wird noch allgemein von den *antaradvīpas* gesprochen (Mbh. 12, 14, 21ff.):

jambudvīpo mahārāja nānājanapadair yutaḥ
tvayā puruṣaśārdūla daṇḍena mṛditaḥ prabho 21
jambudvīpena sadṛśaḥ krauñcadvīpo narādhipa
adhareṇa mahāmeror daṇḍena mṛditas tvayā 22
krauñcadvīpena sadṛśaḥ śākadvīpo narādhipa
pūrveṇa tu mahāmeror daṇḍena mṛditas tvayā 23
uttareṇa mahāmeroḥ śākadvīpena saṃmitaḥ
bhadrāśvaḥ puruṣavyāghra daṇḍena mṛditas tvayā 24
dvīpāś ca sāntaradvīpā nānājanapadāśrayāḥ
vigāhya sāgaraṃ vīra daṇḍena mṛditās tvayā 25

pradíśaḥ in 1, 164, 42 zugunsten der zweiten Annahme darf man sich nicht berufen, da *pradíś* in der älteren Sprache zweifellos im Sinne von „Hauptgegend" gebraucht wird[1]).

---

[1]) [Hier bricht das MS. ab. Vorhanden ist noch ein anscheinend dazugehörendes Blatt, auf dessen unterer Hälfte (die obere ist freigelassen), die folgende Anmerkung „1)" steht, zu der der Text fehlt: „Die Buddhisten erkennen bekanntlich fünf große Ströme (*mahānadiyo*) an: Gaṅgā, Yamunā, Acirāvatī, Sarabhū, Mahī (Mil. 70, 87, 380).

Mil. 114 wird gesagt, daß von den 500 Flüssen, die vom Himavat fließen, nur zehn wirklich als Flüsse gezählt würden, weil sie stets voll Wasser wären; es sind außer den vorhin genannten Sindhu, Sarassatī, Vettavatī, Vitaṃsā, Candabhāgā."

Darunter ist später nachgetragen: „Himmlische Gaṅgā wird fünffach Suttanipāta Comm. p. 439. — VS. 34, 11 *pañca nadyaḥ sarasvatīm apiyanti sasrotasaḥ | sarasvatī tu pañcadhā so deśe 'bhavat sarit.* Vgl. Zimmer, Altind. Leben S. 9." Zu den „fünf großen Flüssen" vgl. oben S. 282 Anm. 1.]

VIII

DIE SONNE IM WASSER

Wenn, wie wir sahen, nach altvedischer Vorstellung im obersten Himmel ein gewaltiges Meer ist, im unteren Himmel ein siebenfacher Strom kreist, so konnte man kaum umhin, die Sonne in diese Wasser zu versetzen.

„Die Lichträume des Himmels erzeugend, die Sonne in den Wassern erzeugend[1])“ wird Soma 9, 42, 1 genannt. Geldner bemerkt dazu, die Sonne im Wasser sei Soma selbst; er bezieht die Worte also offenbar auf den Preßvorgang. Die Nebeneinanderstellung der Lichträume des Himmels und der Sonne zeigt doch aber deutlich, daß die wirkliche Sonne gemeint ist, die Soma erstrahlen läßt. Daß man sich die Sonne von Wassern eingeschlossen dachte, wird durch 3, 22, 3 bestätigt: „Agni, du gehst in der Flut des Himmels, du hast die Götter, die *dhíṣṇyā*, für dich herbeigerufen, (du gehst) in den Wassern, die sich im Lichtraum jenseits der Sonne und die sich unterhalb (derselben) befinden[2]).“ Śāṅkh. B. 24, 4f. wird unter Berufung auf diese Strophe bemerkt: „Denn dies alles wird durch Wasser gestützt. Denn Wasser sind zu beiden Seiten jener Sonne, unten und oben[3]).“ ŚBr. 7, 1, 1, 24 werden die beiden ersten Pādas erklärt: „Der Lichtraum ist nämlich jene Welt, wo jene (Sonne) glüht; er meint damit sowohl die Wasser, die jenseits jener als auch die, die unterhalb (jener) sind[4]).“ Von denselben

---

[1]) *janáyan rocaṅā́ divó janáyann apsú sū́ryam.*

[2]) *ágne divó árṇam ácchā jigāsy ácchā devā́ṁ ūciṣe dhíṣṇyā yé | yā́ rocané parástāt sū́ryasya yā́ś cāvástād upatíṣṭhanta ā́paḥ.* Mit einigen für unsere Frage bedeutungslosen Abweichungen auch TS. 4, 2, 4, 2; MS. 2, 7, 11 (*yāḥ parastād rocane* [M *rocanāḥ*] *sūryasya*), KS. 16, 11 (*yās tvavastād upatiṣṭhanta āpo yā vā paro rocane sūryasya*). [Notiz: „Hier nach Weber, Ind. St. 9, 358 Ozean des Äthers.“]

[3]) *adbhir hīdaṃ sarvam anuṣṭabdham ubhayato hy amum ādityam āpo 'vastāc copariṣṭāc ca.*

[4]) *rocano ha nāmaiṣa loko yatraiṣa etat tapati tad yāś caitaṃ pareṇāpo yāś cāvareṇa tā etad āha.*

Wassern um die Sonne ist 1, 23, 17[1]) die Rede: „Jene Wasser, die auf[2]) der Sonne sind oder mit denen die Sonne ist, die sollen unser Opfer fördern." AV. 13, 2, 2 nennt der Dichter den Sūrya „den schöngeflügelten, schnellen, der in der Flut dahinfliegt[3])", und die als Rohita gefeierte Sonne wird AV. 13, 3, 15 „dieser Gott in den Wassern[4])" genannt.

Ein paarmal werden die Wasser *svàrvatīḥ* genannt. Nun mag es sein, daß *svàrvat* in andern Verbindungen nicht viel mehr als „licht", „himmlisch" ist, wie im PW. angegeben wird; allein ich sehe nicht ein, warum es, von den Wassern gebraucht, nicht wörtlich im Sinne von „mit der Sonne versehen" genommen werden sollte. In allen Stellen ist von der Gewinnung dieser Wasser die Rede:

1, 10, 8 und 8, 40, 10 (von Indra): „Mögest du (bzw. möge er) die mit der Sonne versehenen Wasser gewinnen[5])";

8, 40, 11 (von Agni): „Du gewannst die mit der Sonne versehenen Wasser[6])";

5, 2, 11: „Wenn du, Gott Agni, (mein Lied) freundlich annehmen solltest, würden wir dadurch die mit der Sonne versehenen Wasser gewinnen[7])."

Die *svàrvatī*-Wasser sind also überall die Wasser, in denen die Sonne weilt und deren Gewinnung auch von den Menschen erstrebt wird, weil aus ihnen im letzten Grunde der Regen kommt.

4, 38, 10 wird Dadhikrā gerühmt: „Dadhikrā durchdrang mit seiner Kraft die fünf Völker wie die Sonne mit ihrem Glanze die Wasser[8])." Die Strophe ist in 10, 178, 3 nachgeahmt, und was von Dadhikrā gesagt ist, wird dort auf Tārkṣya übertragen[9]). Die *ápaḥ* sind weder die Lüfte noch die Nebel (Graßmann Ü.), sondern die Wasser des Himmelsstromes, und es wird offenbar als ein Zeichen besonderer Kraft angesehen, daß die Sonne imstande ist, diese Wassermassen mit ihren Strahlen zu durchdringen.

Von den Wassern, „die die Sonne mit ihren Strahlen durchdringt[10])", wird auch 7, 47, 4 gesprochen; aber hier fährt der Text

---

[1]) *amûr yấ úpa sûrye yấbhir vā sûryaḥ sahá | tấ no hinvantv adhvarám.*

[2]) Geldner übersetzt *úpa* mit „unter" [2. Aufl.: „bei"], bemerkt aber richtig, daß wegen *amûḥ* nur die himmlischen Gewässer gemeint sein können.

[3]) *supakṣám āśúm patáyantam arṇavé.* [4]) *ayáṃ sá devó apsv àntáḥ.*

[5]) *jésaḥ* (bzw. *jésat*) *svàrvatīr apáḥ.* [6]) *ájaiḥ svàrvatīr apáḥ.*

[7]) *yádīd agne práti tváṃ deva háryāḥ svàrvatīr apá enā jayema.*

[8]) *ấ dadhikrấḥ śávasā páñca kṛṣṭīḥ sûrya iva jyótiṣāpás tatāna.*

[9]) *sadyáś cid yáḥ śávasā . . .* [10]) *yấḥ sûryo raśmíbhir ātatấna.*

mit deutlichem Hinweis auf die irdischen Wasser, die Flüsse, fort: „denen Indra die Bahn furchte, die Woge; ihr Ströme, macht uns weiten Raum[1])." Die Bemerkung, daß die Sonne die Wasser durchdringe, erklärt sich hier aus dem besonderen Zweck des Liedes; es ist für die Einholung der Wasser für die Somapressung bestimmt. Für dieses Wasser aber wird die Fiktion aufrecht erhalten, daß es mit dem himmlischen Wasser, der Heimstätte Somas, identisch ist. Daher wird auch in 10, 30, dem sogenannten Aponaptrīya, das für die Einholung der Somawasser bestimmt ist, die Verbundenheit der Wasser mit der Sonne betont; V. 2: „Geht verlangend zu den verlangenden Wassern, auf die der rötliche Adler herabschaut! Diese Welle fasset heute, ihr Schönhändigen[2])!" Der rötliche Adler ist gewiß nicht Soma, wie Sāyaṇa erklärt, sondern die Sonne, die auch 10, 55, 6 *aruṇáḥ suparṇáḥ*, in 5, 47, 3 *aruṣáḥ suparṇáḥ* heißt. Nach dem späteren Ritual werden die Ekadhanā-Wasser am Morgen nach Sonnenaufgang geschöpft[3]); also auch hier wieder der von der Sonne durchstrahlte Himmelsstrom[4]).

Die Vorstellung von dem Lauf der Sonne in den himmlischen Strömen liegt meines Erachtens der Eingangsstrophe des Varuṇaliedes 7, 87 zugrunde, die bei dieser Auffassung einen geschlossenen, einheitlichen Sinn erhält: „Varuṇa grub die Pfade für die Sonne. Vorwärts (strömten) die Meeresfluten der Flüsse. Die Rennstuten (waren) wie ein losgelassenes Rennen, das Ṛta betätigend. Er hat die großen Flußbetten für die Tage gemacht[5])." Daß hier nicht von Flüssen, die auf der Erde fließen, die Rede ist, wird durch

---

[1]) *yábhya índro áradad gātúm ūrmím | té sindhavo várivo dhātanā naḥ.*

[2]) *ácchāpā́ itośatír uśantaḥ áva yáś cáṣṭe aruṇáḥ suparṇás tám ā́syadhvam ūrmím adyā́ suhastāḥ.*

[3]) AB. 2, 20, 7; Hillebrandt, Rituall. S. 129; Ved. Myth. I² 455f.; Haug, AB. 2, 114; Caland-Henry, Agniṣṭoma 141; Baudh. 7, 3; ApŚ. 12, 5, 5—10; Mān. 2, 3, 2, 14—17; Kāty. Śr. 9, 3, 7—8. Noch deutlicher tritt, wie wir später sehen werden, die Gleichsetzung der Somawasser mit den himmlischen Wassern im Ritual bei der Schöpfung der Vasatīvarīs hervor.

[4]) Vielleicht ist von dem Eindringen der Sonnenstrahlen in die Himmelsströme auch in 3, 7, 1 die Rede: *prá yá ārúḥ śitipṛṣṭhásya dhāsér ā́ mātárā viviśuḥ saptá vā́ṇīḥ.* Zu *yé* mag man mit Sāyaṇa *raśmáyaḥ* ergänzen und übersetzen: „(Die Strahlen,) die sich von der Stätte (?) des Weißrückigen erhoben haben, sind in die Eltern eingegangen, in die sieben Vāṇīs." Der Weißrückige wird Agni in seiner Sonnenform sein, die beiden Eltern sind Himmel und Erde, und die sieben Vāṇīs können, wie Sāyaṇa annimmt, die sieben Flüsse, aber natürlich nur die himmlischen, sein. Andere Deutungen sind jedoch möglich. Vgl. dazu SBE. 46, 249f.; Henry, MSL. 10, 93ff.

[5]) *rádat pathó váruṇaḥ sū́ryāya prā́ṛṇāṃsi samudríyā nadī́nām | sárgo ná sṛṣṭó árvatīr ṛtāyáñ cakā́ra mahī́r avánīr áhabhyaḥ.*

das Beiwort *samudríya* der Fluten bewiesen, das nicht, wie Geldner übersetzt, „zum Meere gehend", sondern nur „dem Meere angehörig", „aus dem Meere stammend" bedeuten kann[1]). Die Flüsse sind die aus dem oberen himmlischen Meere abfließenden Himmelsströme, in denen die Sonne dahinzieht, die Bahnen für die Tage. Was hier von Varuṇa, wird 9, 63, 7 von Soma gerühmt: „Läutere dich mit demselben Strome, mit dem du die Sonne strahlen ließest, indem du die den Menschen nützlichen[2]) Wasser entsandtest[3])." Man beachte, daß hier die beiden Tätigkeiten Somas, das Aufleuchtenlassen der Sonne und die Entsendung der Wasser, als gleichzeitig dargestellt werden; die Sonne beginnt ihren Lauf in dem Augenblicke, wo ihr durch die Entsendung der himmlischen Wasser die Bahn bereitet wird. Im Grunde ist das, was hier von Soma gesagt wird, dasselbe, was der Dichter von 9, 42, 1 kürzer durch die Worte ausdrückt: „die Sonne in den Wassern erzeugend[4])."

Das Lied 5, 45, das in eigenartiger Weise den Sonnenaufgang in der Sprache des Valamythus behandelt, wird im X. Kapitel eingehend besprochen werden[5]). In seiner Schlußstrophe (V. 11) heißt es: „Du hast in die Wasser für euch das sonnengewinnende Lied gelegt, mit dem die Navagvas zehn Monate hinbrachten[6])." Diese Wasser können nur die himmlischen Wasser sein, in die das magisch wirkende Lied hinaufgesandt wird, um den Aufgang der Sonne hervorzurufen. Dieselbe Anschauung tritt schon in der vorhergehenden Strophe (V. 10) zutage: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen, da er die geradrückigen Falben angeschirrt hat. Wie ein Schiff durch das Wasser leiteten (ihn) sich die Weisen. Zuhörend standen die Wasser da[7])." Genau so heißt es 7, 60, 4: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen, er, dem die Ādityas die Wege bahnen[8])." Dazu stimmt auch der Vergleich in Pāda c von 5, 45, 10: die Kundigen, die durch ihr beschwörendes, in die Wasser gelegtes

---

[1]) Das Gleiche gilt, wie später gezeigt werden wird, für *samudríya* in 4, 16, 7; 8, 76, 3. Richtig übersetzte schon Bergaigne, Rel. Véd. III 127 in unserer Strophe „coulant de la mer céleste".

[2]) Zur Bedeutung von *mā́nuṣīr* vgl. 6, 50, 7.

[3]) *ayā́ pavasva dhā́rayā yáyā sū́ryam árocayaḥ | hinvānó mā́nuṣīr apáḥ.*

[4]) *janáyann apsú sū́ryam.*

[5]) Unten S. 325 ff.

[6]) *dhíyaṃ vo apsú dadhiṣe svarṣā́ṃ yáyā́taran dáśa māsó návagvāḥ.*

[7]) *ā́ sū́ryo aruhac chukrám árṇó 'yukta yád dharíto vītápṛṣṭhāḥ | udnā́ ná nā́vam anayanta dhī́rā āśṛṇvatī́r ā́po arvā́g atiṣṭhan.*

[8]) *ā́ sū́ryo aruhac chukrám árṇaḥ | yásmā ādityā́ ádhvano rádanti.*

Lied Sūryas Erscheinen bewirkt haben, führen ihn wie ein Schiff im Wasser dahin[1]).

Oldenberg und ihm folgend Geldner wollen in dem Liede 5, 45 einen Zauber für die Wiederkehr der Sonne nach langen Regengüssen sehen. In Kap. X wird eingehend dargelegt werden, warum ich nicht zugeben kann, daß darin von einer Befreiung der Sonne aus den Wassern der Regenzeit die Rede ist. Ebensowenig vermag ich in einem Verse wie 10, 72, 7 einen Hinweis auf das Verschwinden der Sonne in der Regenzeit zu sehen: „Als, ihr Götter, ihr wie Zauberer die Welten schwelltet, da holtet ihr die im Meer verborgene Sonne herbei[2])." Hillebrandt (Ved. Myth. II 146, I² 152) meint, der Gedanke, daß die Sonne in den Wassern verschwinde, sei nur in einem tropischen Lande mit einer Regenzeit recht erklärbar. In 10, 72, 7 ist aber gewiß nicht von dem Verschwinden der Sonne in den Wassern die Rede. Das ganze Lied handelt von der Schöpfung, und der Dichter sagt nichts weiter, als daß im Anbeginn der Welt die Sonne verborgen im Meere lag, bis sie die Götter herausholten und an ihren Platz setzten[3]).

Hillebrandt beruft sich für seine Ansicht vor allem auf KB. 25, 1: „Die Wasser übten Tapas. Als sie Tapas geübt hatten, wurden sie schwanger. Aus ihnen wurde jene Sonne geboren im sechsten Monat. Daher machen sich die Verrichter eines Sattra im sechsten Monat an das Divākīrtya. Sie (die Sonne) geht sechs Monate nach Norden, sechs Monate in umgekehrter Richtung.

---

[1]) Das Dahinziehen Sūryas im Himmelsstrom, das zu dem Vergleich mit einem Schiff Anlaß gab, scheint sogar dazu geführt zu haben, daß das Schiff ein Bild für die Sonne wurde. In 7, 88, 3 ist, wie wir sehen werden, wahrscheinlich unter dem Schiff, das Vasiṣṭha mit Varuṇa zusammen besteigt, die Sonne zu verstehen, und vielleicht ist auch „das goldene Schiff mit goldenem Tauwerk, das am Himmel dahinfährt", in AV. 5, 4, 4; 6, 95, 2; 19, 39, 7 (*hiraṇyáyī naúr acarad dhíraṇyabandhanā diví*) die Sonne. Nach AV. 17, 1, 25f. könnte es scheinen, als ob man der Sonne auch ein Schiff als Fahrzeug zugewiesen hätte: *áditya* (oder *sûrya*) *nā́vam ā́rukṣaḥ śatā́ritrāṃ svastáye*, allein Ppp. liest *āruham*, bzw. *ārikṣam*, SMB. 2, 5, 14 *ārukṣam*; in den etwas abweichenden Texten TS. 1, 5, 11, 5; KS. 2, 3 steht *āruham*, VS. 21, 7 *āruheyam*. Die richtige Lesart in AV. ist daher sicherlich *ā́rukṣam*, das auch allein in den Zusammenhang paßt.

[2]) *yád devā́ yátayo yáthā bhúvanāny ápinvata | átrā samudrá ā́ gūḷhám ā́ sûryam ajabhartana.*

[3]) Von der Verhüllung der Sonne während des Regens wird in ganz anderen Ausdrücken gesprochen; so 5, 59, 5 von den Maruts: *sûryasya cákṣuḥ prá minanti vṛṣṭíbhiḥ*, „sie beeinträchtigen das Auge der Sonne durch Regen"; 5, 63, 4 von Mitra-Varuṇa: *tám abhréṇa vṛṣṭyā́ gūhatho diví*, „ihr verhüllt die (Sonne) am Himmel durch Gewölk, durch Regen".

Daher gehen die Verrichter eines Sattra sechs Monate aufwärts, sechs Monate umgekehrt[1])." Auch in diesem Falle ist mir sehr zweifelhaft, ob auf das Wiedererscheinen der Sonne nach Beendigung der Regenzeit hingewiesen ist. Wäre das der Fall, so müßte doch wenigstens damit die Zeitangabe in Einklang stehen; als Norm der Regenzeit gelten aber nicht sechs, sondern, wie z. B. Manu 9, 304 zeigt, vier Monate. Auch ist doch gar nicht von der Wiederkehr der Sonne aus den Regenwassern, sondern von ihrer Empfängnis in den Wassern, ihrer Geburt aus den Wassern, also ihrer Entstehung in den Wassern, mit denen sicherlich die himmlischen Wasser gemeint sind, die Rede. Die ganze Geschichte von der Geburt der Sonne im sechsten Monat ist offenbar nur erfunden, um für die Vorgänge des Gavānayana eine Begründung in kosmischen Vorgängen zu geben. Der Viṣuvat- oder Divākīrtya-Tag ist der Sonne heilig[2]). Dieser Tag ist der Geburtstag der Sonne, und wenn die Geburt der Sonne in sechs Monaten vorbereitet wird, so geschieht es, weil Feiern, die sich über sechs Monate erstrecken, den Viṣuvat einleiten. Im Aitareyabrāhmaṇa (4, 18, 1f.) wird in bezug auf die Sonne am Viṣuvat-Tage nur gesagt: „Sie begehen den Ekaviṃśa-Tag, den Viṣuvat, in der Mitte des Jahres. Durch diesen Ekaviṃśa hoben die Götter die Sonne zur Himmelswelt empor[3])." Das ist dem Sinne nach ziemlich dasselbe, was in 10, 72, 7 gesagt ist, nur wird dort auch noch der Ort angegeben, aus dem die Götter die Sonne emporhoben: der *samudrá*, das Meer. Aus dem Meer ist aber die Sonne auch nach der oben angeführten Stelle des KB. (25, 1) hervorgegangen. Zur Erklärung des Ājyaśastra *samudrád ūrmír mádhumāṁ úd ārat* (4, 58, 1) wird dort bemerkt: „denn aus dem Meere, aus den Wassern geht diese (Sonne) auf[4])."

10, 114, 4, wo die Identität der hier wie so oft als Adler (*suparṇá*) bezeichneten Sonne mit dem irdischen Agni ausgesprochen ist,

---

[1]) *āpas tapo 'tapyanta tās tapas taptvā garbham adadhata tata eṣa ādityo 'jāyata ṣaṣṭhe māsi tasmāt sattriṇaḥ ṣaṣṭhe māsi divākīrtyam upayanti sa ṣaṇ māsān udaṅṅ eti ṣaḍ āvṛttāṃs tasmāt sattriṇaḥ ṣaḍ evordhvān māso yanti ṣaḍ āvṛttān.*

[2]) ŚBr. 12, 1, 2, 2 *ādityād viṣuvantam* (*devā niramimata*); ŚBr. 12, 1, 3, 14 *atha yad viṣuvantam upayanti | ādityam eva devatāṃ yajanta ādityo devatā* [lies: *ādityade°* ?] *bhavanty ādityasya sāyujyaṃ salokatāṃ jayanti.*

[3]) *ekaviṃśam etad ahar upayanti viṣuvantaṃ madhye saṃvatsarasyaitena vai devā ekaviṃśenādityaṃ svargāya lokāyodayacchan.*

[4]) *samudrād dhy eṣo 'dbhya udaiti.* Auf die Stelle wird Nir. 7, 17 verwiesen: *samudrād ūrmir madhumāṁ ud ārad ity ādityam uktaṃ manyante samudrād dhy eṣo 'dbhya udetīti ca brāhmaṇam.*

wird von der Sonne gesagt: „Der eine Adler, er ist in das Meer eingegangen; er beschaut diese ganze Welt[1])." Für die Sonne ist also der Aufenthalt in dem Meere ebenso charakteristisch wie das Überschauen der Welt.

Der Vogel im Meer begegnet uns noch einmal in 10, 177, 1: „Den Vogel, der mit des Asura Zauber gesalbt ist, sehen im Herzen, im Geist die Erleuchteten. Inmitten des Meeres erblicken ihn die Seher; die Stätte der Strahlen suchen die Weisen[2])." Geldner erklärt hier den Vogel als das innere Licht der seherischen Erkenntnis und Erleuchtung im Herzen, für das auch das Meer nur ein bildlicher Ausdruck ist. *padám* übersetzt er mit „Spur"; was unter der „Spur der Lichtstrahlen, die die Weisen suchen", zu verstehen ist, ist mir nicht recht klar. Ich halte diese Deutung nicht für richtig. Das *márīcīnām padám*, das die Weisen suchen, ist doch offenbar die Stätte, wo der Vogel sich aufhält, oder der Vogel selbst, von dem die Strahlen ausgehen. Diesen Vogel schauen die Erleuchteten mit dem geistigen Auge; für das leibliche Auge ist er durch Zauber unsichtbar. Sie erblicken ihn inmitten des Meeres; es handelt sich also um einen Vogel, der im Meere verborgen ist, den nur die Seher dort schauen können. Das kann doch nur, wie übrigens auch Sāyaṇa erklärt, die Sonne sein, die auch der Dichter von 10, 72, 7 *samudrá á gūḷhám*, „im Meere verborgen", nennt[3]).

---

[1]) *ékaḥ suparṇáḥ sá samudrám á viveśa sá idáṃ víśvam bhúvanaṃ ví caṣṭe.*

[2]) *pataṃgám aktám ásurasya māyáyā hṛdá́ paśyanti mánasā vipaścítaḥ | samudré antáḥ kaváyo ví cakṣate márīcīnām padám icchanti vedhásaḥ.*

[3]) Auch in den Rohitaliedern des AV. ist von einem *samudrá* die Rede, den Rohita durchleuchtet; so AV. 13, 1, 36, wo Rohita deutlich mit der Sonne identifiziert wird: *út tvā yajñá́ bráhmapūtā vahanty adhvagáto hárayas tvā vahanti | tiráḥ samudrám áti rocase 'rṇavám*, „Die durch *bráhman* gereinigten Opfer führen dich herauf; die falben Reisepferde ziehen dich. Durch das Meer, über die Flut strahlst du". Hier hat der Dichter doch offenbar an das Himmelsmeer gedacht, das die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen durchdringt. Dafür spricht auch, daß bei der Wiederholung der beiden ersten Pādas in AV. 13, 1, 43 die Pp.-Version *ghṛtam pibantaḥ*, „Schmelzbutter trinkend", anstatt *adhvagátaḥ* bietet. Das läßt sich doch nur dahin verstehen, daß die Falben auf der Fahrt von der himmlischen Flut trinken, die so oft *ghṛtá* genannt wird. Das Himmelsmeer scheint auch in AV. 13, 2, 14 gemeint zu sein: *yát samudrám ánu śritáṃ tát siṣāsati sūryaḥ | ádhvāsya vítato mahā́n pūrvaś cā́paraś ca yáḥ*, „Was längs des Meeres gelagert ist, das bestrebt sich Sūrya zu gewinnen. Sein Weg ist ausgedehnt, lang, sowohl der nach Osten wie der nach Westen gewandte". In 13, 1, 26 wird für *samudrá arṇavá* gebraucht: *róhito dívam áruhan mahatáḥ páry arṇavā́t sárvā ruroha róhito rúhaḥ*, „Rohita stieg zum Himmel auf aus der großen Flut; alle Aufstiege ist Rohita aufgestiegen". Wenn Rohita AV. 13, 1, 1 gebeten wird: *udéhi vājin yó apsv àntáḥ*, „Komm herauf, du Sieger,

Wir finden die Sonne also sowohl in den Himmelsströmen, wo sie den Menschen sichtbar dahinzieht, als auch in einem Meere, wo sie sich, dem gewöhnlichen Menschen verborgen, nur dem schauenden Seher offenbart. Die beiden Vorstellungen lassen sich, wie mir scheint, nur unter der Annahme vereinigen, daß nach vedischem Glauben die Sonne am Abend in das Meer eingeht, sich in der Zeit, wo sie unsichtbar ist, d.h. in der Nacht, dort aufhält und am Morgen aus diesem Meer aufsteigt, um ihren Lauf in den kreisenden Himmelsflüssen anzutreten. Daß die Sonne am Morgen aus den Wassern aufgeht, am Abend in die Wasser eingeht, wird AB.4, 20, 13 in der Erklärung von *abjāḥ* in ṚV. 4, 40, 5[1]) gesagt[2]). Und KB. 18, 9 wird anläßlich des Avabhṛtha bemerkt: „Jenen, der dort glüht (die Sonne), suchen sie so durch die Pressungen zu erlangen, den aufgehenden durch die Frühpressung, den in der Mitte (seines Laufes) befindlichen durch die mittägliche Pressung, den untergehenden durch die dritte Pressung. Wenn jener in die Wasser eingegangen ist, wird er Varuṇa. Darum bringt man einen für Varuṇa bestimmten Kuchen auf einer Schüssel dar[3])." Man hat sich also die Sonne sicherlich als während der Nacht in den Wassern weilend gedacht. Nun wird aber KB. 25, 1, wie wir sahen, in Anlehnung

---

der du in den Wassern bist", so hat Henry gewiß recht, wenn er behauptet, der *vājín* in den Wassern könne nur die Nachtsonne sein. Merkwürdigerweise tritt im folgenden Verse (AV. 13, 1, 2) *vája* für *vājín* ein: *úd vája ágan yó apsv àntáḥ*, „Heraufgekommen ist die Siegesbeute, die in den Wassern ist". Anders liegt die Sache in AV. 13, 1, 45: *sûryo dyắṃ sûryaḥ pṛthivíṃ sûrya ápó 'ti paśyati*, „Sūrya überschaut den Himmel, Sūrya die Erde, Sūrya die Wasser". Hier sind die Wasser Himmel und Erde offenbar nur angereiht, um den Begriff des Weltalls zum Ausdruck zu bringen. Das Gleiche ist in AV. 13, 2, 30 der Fall: *rócase divi rócase antárikṣe pátaṃga pṛthivyắṃ rócase rócase apsv àntáḥ*, „Du strahlst im Himmel, du strahlst im Luftraum, du Vogel, du strahlst auf der Erde, du strahlst in den Wassern". Aber hier fährt der Text fort: *ubhắ samudraú rúcyā vy àpitha devó devāsi mahiṣáḥ svarjít*, „beide Meere hast du mit deinem Strahlenglanz durchdrungen. Ein Gott bist du, o Gott, ein Büffel, ein Ersieger des Sonnenlichts". Der dritte Pāda kehrt mit geringer Abweichung in AV. 13, 2, 10 wieder: *ubhắ samudraú krátunā ví bhāsi*. Ich halte es für das Wahrscheinlichste, daß unter den „beiden Meeren" hier das himmlische und das irdische Meer zu verstehen sind. Oder sollte hier schon die spätere, S. 306 besprochene Vorstellung zutage treten, daß die Sonne in der Nacht in den westlichen Ozean versinkt und am Morgen aus dem östlichen Ozean wieder auftaucht?

[1]) Die Strophe wird ebenso wie in ŚBr. 6, 7, 3, 11 auf die Sonne bezogen.

[2]) *adbhyo vā eṣa prātar udety apaḥ sāyaṃ praviśati.*

[3]) *amum evaitat savanair īpsanti yo 'sau tapaty udyantaṃ prātaḥsavanena madhye santaṃ mādhyandinena savanenāstaṃ yantaṃ tṛtīyasavanena sa vā eṣo 'paḥ praviśya varuṇo bhavati tasmād vāruṇam ekakapālaṃ puroḍāśaṃ nirvapati.*

an den Text des Mantra auch von dem Aufgehen der Sonne aus dem Meere gesprochen. Unter dem Meer aber, aus dem die Götter die Sonne geholt, in das sie eingeht, in dem sie verborgen weilt, aus dem sie aufgeht, hat sich der fern von der See wohnende vedische Inder sicherlich nicht das die Erde umgebende Meer, sondern das Meer im Himmel gedacht, das wir schon als die Heimstätte Somas kennen gelernt haben. Das wird durch AV. 17, 1, 8 bestätigt, wo die Flut, aus der die Sonne sich erheben soll, als *salilá* bezeichnet wird, also mit einem Namen, der, soviel ich weiß, niemals für das irdische Meer gebraucht wird: „Mögen sie dich nicht in der Flut, inmitten der Wasser, listig schädigen, die da mit Schlingen nahen; mögest du, die Verwünschung hinter dir lassend, zu diesem Himmel aufsteigen[1]." Als . . .[2])

Die Nachtsonne im Himmelsmeer hat auch im Ritual einen Ausdruck gefunden. Ausführlich wird in den Brāhmaṇas und Śrautasūtras die Einholung der Vasatīvarī-Wasser am Abend behandelt[3]). Dabei stehen sich zwei Anschauungen gegenüber. Nach der Darstellung im ŚBr. 3, 9, 2, 4ff. sollen die Vasatīvarīs aus einem fließenden Wasser geschöpft werden[4]), und zwar solange es noch Tag ist. Sollte aber die Sonne vorher untergegangen sein, so soll man versuchen, es aus dem Gefäß (*ninā́hya*) eines Somapressers zu nehmen, das bei Tage gefüllt war. Ist auch das nicht möglich, so soll man das Wasser schöpfen, während man einen Feuerbrand oder ein Stück Gold darüber hält; beide repräsentieren die Sonne. Die Vorschriften lassen deutlich erkennen, daß man in den Vasatīvarīs die Vertreter der von der Sonne durchstrahlten Himmelswasser sah. Nach anderen . . . . . .[5])

---

[1]) *mā́ tvā dabhant salilé apsv àntár yé pāśína upatíṣṭhanty átra | hitvā́śastiṃ dívam á rukṣa etā́m.*

[2]) [Es fehlen die Blätter 18—20 des MS. Die Materialien geben keinen Anhalt dafür, welche weiteren Belege für die Nachtsonne im Himmelsmeer sie enthalten haben.]

[3]) ĀpŚ. 11, 20, 5—13; Kāty. 8, 9, 7—11; Mān. 2, 2, 5, 13—17; Baudh. 6, 32; Hillebrandt, Rituallit. p. 128, Ved. Myth. I² 455; Caland-Henry, Agniṣṭoma p. 119.

[4]) Vgl. ŚBr. 3, 9, 4, 25.

[5]) [Es fehlen die Blätter 22 und 23 des MS. Bl. 24 beginnt mitten in der Besprechung von 3, 5, 5, deren Anfang im folgenden (in [ ]) in Ermanglung anderer Unterlagen aus dem Zusammenhang rekonstruiert ist. Für den Schluß der Ausführungen über die Vasatīvarīs bieten die Mat. ebenfalls keine Anhaltspunkte. Die von Lüders angegebenen Śrautasūtra-Stellen enthalten die gleichen Vorschriften wie das ŚBr., geben aber vor den Bestimmungen darüber, was zu tun ist, wenn vor dem Schöpfen der Vasatīvarīs die Sonne untergegangen ist, noch einige weitere Vorschriften, die im ŚBr.

[Von der Sonne in dem Meer im höchsten Himmel ist auch in 3, 5, 5 die Rede: *páti priyáṃ ripó ágram padáṃ véḥ páti yahváś cáraṇaṃ sűryasya || páti nábhā saptáśīrṣāṇam agníḥ páti devánām upamádam ṛṣváḥ*. Geldner übersetzt: „Er hütet den lieben Gipfel der Erde, die Spur des Vogels; der Jüngste hütet den Weg der Sonne. Agni hütet im Nabel (der Erde?) den Siebenköpfigen; der Aufrechte hütet dem Aufmunterer (?) der Götter." Die ganze Strophe soll „Agnis Geheimnisse" behandeln, und zu seiner Übersetzung des *páti* bemerkt Geldner: „‚hütet', nämlich als sein Geheimnis", zu *padáṃ véḥ*: „Die Wegspur (*padám*) der in der Luft fliegenden Vögel kennt nach 1, 25, 7 nur Gott Varuṇa. So ist auch hier die Spur des Vogels zu verstehen, ebenso in 1, 164, 7; 3, 7, 7 und 10, 5, 1. Es ist etwas, was das menschliche Auge nicht wahrnimmt, ein göttliches Geheimnis." Nun heißt es allerdings in 1, 25, 7 zur Bekräftigung von Varuṇas Allwissenheit, er wisse die Spur der durch die Luft fliegenden Vögel und die des Schiffes als Meergott[1]); aber diese Stelle zur Erklärung des *padáṃ véḥ* von 3, 5, 5 zu verwenden, gelingt nur durch die Deutung des *páti* als „hütet (als sein Geheimnis)", die nicht nur an sich ungerechtfertigt ist, sondern auch zum Folgenden nicht paßt: denn weder von dem Lauf der Sonne, noch erst recht von dem *devánām upamáda* — nach Geldner der Soma oder das Opfer — ist einzusehen, wieso sie Geheimnisse Agnis sein sollen. Geht man unvoreingenommen von dem einfachen Wortlaut von 3, 5, 5 aus, so kann *padáṃ véḥ*] nur „die Stätte des Vogels" sein, ein Ort, den Agni beschützt, und dieser Ort wird weiter durch

---

fehlen. Nach ApŚ. und Baudh. soll man schöpfen, wo sich Schatten und Sonnenschein berühren (*chāyāyai cātapataś ca saṃdhau gṛhṇāti*), wobei nur ApŚ. hinzufügt, wenn man nicht den Schatten einer Wolke (? lies *abhracchāyām* für *abhicchāyām*) finde, könne man den des eigenen Körpers, eines Baumes oder des Ufers benutzen (*yady abhicchāyāṃ na vinded ātmano vṛkṣasya kūlasya vā chāyāyām*); nach Kāty. schöpfe man „im Schatten, (das Wasser) mit Darbhagras bedeckend" (*chāyāyāṃ darbhair antardhāya*), nach Mān. „wo sich Schatten und Sonnenschein berühren, (das Wasser) mit Darbhagras oder der Hand bedeckend" (*chāyātapayoḥ saṃdhāv apidhāya darbhaiḥ pāṇinā vā*). TS. 6, 4, 2 gibt dazu eine Deutung, die Caland wie folgt übersetzt: „Wenn es Tag ist, begibt sich die Nacht ins Wasser hinein; deshalb sieht das Wasser am Tage dunkel aus (*μέλαν ὕδωρ*); wenn es Nacht ist, begibt sich der Tag ins Wasser hinein; deshalb sieht nachts das Wasser hell aus. Er schöpft es, wo sich Schatten und Sonnenschein berühren; so schöpft er ihm die Erscheinungsform (die Farben) von Tag und Nacht." In welcher Weise Lüders in den Vorschriften der Śrautasūtras eine Symbolisierung der Nachtsonne im Himmelsmeer erkannte, ist aus dem erhaltenen Material nicht ersichtlich.]

[1]) *védā yó vīnām padám antárikṣeṇa pátatām | véda nāváḥ samudríyaḥ.*

ripó ágram charakterisiert. Die Bedeutung von *ríp* ist ebenso dunkel wie die von *rúp*, das 4, 5, 8 für *ríp* eintritt[1]). Darin aber hat Geldner gewiß recht, daß *ripó ágram* einen Ort im höchsten Himmel bezeichnet. Dann aber muß auch *padáṃ véḥ* diesen Ort bezeichnen, und der „Vogel" kann nur ein Ausdruck für die Sonne sein, die gleich darauf unter ihrem eigentlichen Namen *sū́rya* erwähnt wird. Wenn Agni einerseits das *padám* der Sonne, anderseits ihren Gang schützt, so ist das *padám* offenbar die Stätte, von der die Sonne ausgeht, also der *samudrá*, das Meer, aus dem sie ihren täglichen Lauf antritt. Dieser Gedanke wird im folgenden noch weiter ausgeführt. Geldner will *nā́bhi* auf den Nabel der Erde beziehen und darin das Opfer oder den Opferplatz sehen. Er beruft sich auf VS. 23, 62 „dies Opfer ist der Nabel der Welt[2])". Allein in unserm Verse ist doch gar nicht von dem Nabel der Welt die Rede, sondern von dem Nabel des Siebenköpfigen. Der *saptáśīrṣan* aber bleibt bei Geldners Auffassung völlig unerklärt; die Verweise auf den *arkáṃ saptáśīrṣāṇam* 8, 51, 4, die *dhiyáṃ saptáśīrṣṇīm* 10, 67, 1 sind gänzlich belanglos. Der Siebenköpfige kann meines [Erachtens[3]) nur das himmlische Meer sein, aus dem die sieben Himmelsströme fließen, das Meer, in dem auch Soma weilt, der im letzten Pāda der Strophe als *devā́nām upamā́da* bezeichnet wird und als dessen Schützer Agni in 10, 45, 12 *sómagopā* genannt wird. Die folgende Strophe (3, 5, 6) spricht den gleichen Gedanken wie 3, 5, 5 noch einmal aus: „Den Schlauch der himmlischen Nahrung, die schmelzbutterreiche Stätte des Vogels, die beschützt Agni unablässig[4])."

Die gleiche Bedeutung wie *padáṃ véḥ* in 3, 5, 5. 6 hat *níhitaṃ*

---

[1]) *páti priyáṃ rupó ágram padáṃ véḥ*. Bloomfield, JAOS XXVII 74ff., hält *rúp* für die ursprüngliche Form und weist ihr die Bedeutung „ascent" zu.

[2]) *ayaṃ yajño bhuvanasya nābhiḥ*.

[3]) [Es fehlen Bl. 26—28 des MS.; die Materialien geben zur Füllung der Lücke nichts an die Hand, weshalb sie aus dem Zusammenhang versucht werden mußte. Die Deutung von *nā́bhā saptáśīrṣāṇam* und *devā́nām upamā́da* ist den Kränzchen-Notizen entnommen, wo (in anderem Zusammenhang) 3,5,5 so übersetzt wird: „Er schützt die höchste Stätte, die Stätte des Vogels (= Sonne), den Weg der Sonne; er schützt am Nabel (= in seinem Ursprungsort) den Siebenköpfigen (Ozean), er schützt den Aufmunterer der Götter (= Soma = Wasser)." Daß in der Lücke 1, 164, 7 behandelt war, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Hinweis unten S. 311.]

[4]) *sasásya cárma ghṛtávat padáṃ vés tád íd agní rakṣaty áprayucchan*. Über *sasásya cárman* als Bezeichnung des Wasserbehälters im höchsten Himmel vgl. Bd. II.

padáṃ véḥ an den drei andern von Geldner zur Erklärung von 3, 5, 5 herangezogenen Stellen.

1, 164, 7 ist eine Rätselstrophe, auf deren zweite Hälfte unten (S. 311) näher eingegangen werden wird. In der ersten Hälfte heißt es: „Hier soll nur der sprechen, der die niedergesetzte Stätte dieses teuren Vogels kennt[1])." Auch Geldner bezieht die ganze Strophe auf die Sonne; er übersetzt „die hinterlassene Spur dieses liebwerten Vogels" und bemerkt, die Wegspur der Sonne sei ebenso unsichtbar und geheimnisvoll wie die des Vogels. Danach wäre also hier für „Sonne" die Bezeichnung „Vogel" nur wegen der beiden gemeinsamen Unsichtbarkeit der Wegspur gewählt. Einfacher und natürlicher ist es jedenfalls, auch hier *padáṃ véḥ* als die Stätte der Sonne zu fassen; wo sich dieses *níhitam padáṃ véḥ* befindet, sagt deutlich 10, 5, 1, wo es von Agni heißt: „Er schmiegt sich an das Euter im Schoße der beiden Geheimen, an die in der Mitte des Quells niedergesetzte Stätte des Vogels[2])." *údhan* wie *útsa* sind (vgl. Bd. II) ebenso wie *sasásya cárman* Bezeichnungen des Urquells, des Wasserbehälters im höchsten Himmel.]

In dem gleichen Sinne zu verstehen ist natürlich auch in 3, 7, 7 „die liebe niedergesetzte Stätte des Vogels", die die sieben Vipras mit den fünf Adhvaryus schützen[3]). Nach Geldner hüten sie „als ihr liebes (Geheimnis) die hinterlassene Spur des Vogels." Abgesehen davon, daß mir die Ergänzung von „Geheimnis" nicht gerechtfertigt erscheint, ist es mir nicht klar, wie das zu verstehen ist; der in der Luft dahinziehende Vogel hinterläßt doch gerade keine Spur.

Mit den vorgeschlagenen Erklärungen läßt sich schließlich auch 4, 5, 7 vereinigen, wo der Wunsch ausgesprochen wird, das Denken möge Agni erfassen und *sasásya cármann ádhi cáru pṛśner ágre rupá árupitaṃ jábāru*. Die Dunkelheiten dieses Verses sind allerdings nach Oldenberg ein Noli me tangere; der Versuch einer Deutung mag doch vielleicht gewagt werden. Zu *cáru* werden wir, wie schon Geldner vorgeschlagen hat, ein Wort wie „Euter" zu ergänzen haben; *árupitam*, das sicherlich wegen des Anklanges an *rúp* gebraucht ist, wird etwas wie „versetzt auf" bedeuten und *jábāru* wird, wie Geldner bemerkt, von Sāyaṇa und Devarāja zu

---

[1]) *ihá bravītu yá īm aṅgá védāsyá vāmásya níhitam padáṃ véḥ.*

[2]) *sísakty údhar niṇyór upástha útsasya mádhye níhitam padáṃ véḥ.*

[3]) *adhvaryúbhiḥ pañcábhiḥ saptá víprāḥ priyáṃ rakṣante níhitam padáṃ véḥ.*

Naigh. 4, 3 auf die Sonnenscheibe bezogen. Wir dürfen also vielleicht übersetzen: „das schöne (Euter) der Pṛśni im Schlauch der himmlischen Nahrung, die auf die Spitze der *rúp* versetzte Sonne." Mit dem, was wir bisher über den *samudrá* und sein Verhältnis zur Sonne kennen gelernt haben, steht das durchaus im Einklang, wenn auch selbstverständlich bei der Unsicherheit der Bedeutungsansätze die Stelle nicht als vollgültiger Beweis gewertet werden kann.

Die Vorstellung von dem nächtlichen Aufenthalt der Sonne im Meer lebt in veränderter Form noch in der mittelalterlichen Kunstdichtung, obwohl sie mit den allgemeingültigen Anschauungen der Zeit über den Sonnenlauf unvereinbar ist[1]). Die Kāvyadichter lassen die Sonne noch immer am Abend in das Meer versinken, aus dem sie sich erst am Morgen wieder erhebt, aber das Meer, in dem die Sonne in der Nacht weilt, ist nicht mehr das alte vedische Himmelsmeer, sondern das Meer, das Indiens Küsten umspült oder das mythische, die Erde umgebende Meer, der Okeanos der Griechen, in dem das Licht des Helios versinkt (Il. 8, 485), aus dem sich Helios und Eos erheben (Il. 7, 422; Od. 22, 197). So begründet z.B. Māgha in einer Utprekṣā, auf die hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht, den Sonnenuntergang mit dem Wunsche der Sonne, in den westlichen Ozean einzutauchen oder sich von dem Untergangsberg in den westlichen Ozean zu stürzen[2]). Am Morgen wird die Sonne von den Himmelsgegenden an ihren Strahlen wie ein Krug aus dem Wasser des Ozeans heraufgezogen[3]). Und daß man sich die Sonne die ganze Nacht über im Ozean ruhend dachte, zeigt Śiś. 11, 45: „Offenbar wurde die Sonne, die während der Nacht in das Wasser des Ozeans eingetaucht war, ununterbrochen von der Flamme des Stutenfeuers gebrannt, so daß sie jetzt aufgehend diesen Körper zeigt, der weißlich ist wie die glühenden Kohlen von Khadiraholz[4])." [Das Gleiche ergibt sich aus einer Beschrei-

---

[1]) Siehe über diese Kirfel, Kosmographie, S. 135.

[2]) Śiś. 8, 71: *aparavārirāśeḥ śiśiretararociṣāpy apāṃ tatiṣu maṅktum īṣe*; 9, 1: *payasi prapitsur aparāmbunidher adhiroḍhum astagirim abhyapatat.*

[3]) Śiś. 11, 44: *kalaśa iva garīyān digbhir ākṛṣyamāṇaḥ ... jalanidhijalamadhyād eṣa uttāryate 'rkaḥ.*

[4]) *payasi salilarāśer naktam antar nimagnaḥ sphuṭam aniśam atāpi jvālayā vāḍavāgneḥ | yad ayam idam idānīm aṅgam udyan dadhāti jvalitakhadirakāṣṭhāṅgāragauraṃ vivasvān.* [Das MS. des Kapitels endet hier. Die Paginierung der beiden letzten Blätter mit 30^a und 30^b beweist, daß sie ein nachträglicher Einschub sind, daß also darauf noch etwas folgte und somit der Schluß des Kapitels verlorengegangen ist. Der Verlust des Titelblattes dieses Kapitels macht es unmöglich, zu sagen, wieviel fehlt, doch

bung des Sonnenaufgangs im 3. Kapitel von Daṇḍins Daśakumāracarita (p. 68). Der Dichter erklärt hier, warum es der „aus dem Weltmeer emporgestiegenen" (*mahārṇavonmagna*) Morgensonne noch an Glut gebricht: „Die Sonne wurde sichtbar, (noch) schwach an Glut gleichsam weil sie abgekühlt war durch den Aufenthalt im Schoße des Ozeans."[1])]

---

deutet die (sonst nirgends angewandte) Paginierung mit a und b darauf hin, daß noch eine ganze Anzahl von Blättern folgten, da Lüders andernfalls wohl eher die Schlußblätter umpaginiert haben würde.]

[1]) *samudragarbhavāsajaḍīkṛta iva mandapratāpo divasakaraḥ prādur āsīt.*

IX

DIE SONNE ALS SPENDERIN DES REGENS

Zu der Vorstellung von der Sonne in den himmlischen Wassern stimmt es auch, daß sie als Spenderin des Regens gilt.

In einem Zauberspruch gegen stechende Schmerzen, AV. 7, 107, 1, heißt es: „Vom Himmel lassen die sieben Strahlen der Sonne die Wasser, die aus dem (himmlischen) Meere stammenden Ströme herabfließen; die haben dir den Stachel gelöst[1])." Der Regen des Himmels, die Ursache der Nahrung, ist auch TA. 1, 7, 1 gemeint, wo von den sieben Sonnen gesagt wird: „Die alle erhellen für diese Welt den Himmel, Nahrung als Milch gebend, ohne zu widerstreben[2])." TB. 1, 7, 1, 1 wird eine Spende an Sūrya begründet: „Die Sonne hält in jener Welt den Regen. Sie ist es, die dieser Welt Regen verleiht[3])." Man hat die Regengewährung dann auch einem besonderen Strahl der Sonne zugeschrieben. TA. 4, 8, 4 lautet ein Spruch: „Svāhā! ich opfere dich dem regenbringenden Strahl der Sonne[4])." Dazu wird TA. 5, 7, 7 angegeben, der regenbringende Strahl sei der *puṇya*-Strahl[5]). Zu dem abgekürzten Spruch *svāhā sūryasya raśmaye vṛṣṭivanaye* in VS. 38, 6 wird ebenfalls ŚBr. 14, 2, 1, 21 bemerkt: „Es ist ein einzelner Strahl der Sonne, Vṛṣṭivani mit Namen, durch den sie alle diese Geschöpfe erhält. Den stellt er damit zufrieden[6])."

Als Quelle des Regens galt die Sonne aber schon in ṛgvedischer Zeit. In 5, 83, 4 wird die Regenzeit geschildert: „Die Winde wehen,

---

[1]) *áva divás tārayanti saptá sûryasya raśmáyaḥ | ápaḥ samudríyā dhárās tấs te śalyám asisrasan.*

[2]) *te asmai sarve divam ā tapanti | ūrjaṃ duhānā anapasphurantaḥ.*

[3]) *sūryeṇa vā amuṣmiṁl loke vṛṣṭir dhṛtā | sa evāsmai vṛṣṭiṃ niyacchati.*

[4]) *svāhā tvā sūryasya raśmaye vṛṣṭivanaye juhomi.* MS. 4, 9, 7 erweitert, aber teilweise verderbt: *svāhā tvā vātāya sūryasya raśmaye sitā vṛṣṭisanaye saṃjuhomi svāhā.*

[5]) *yo vā asya puṇyo raśmiḥ | sa vṛṣṭivaniḥ.*

[6]) *sūryasya ha vā eko raśmir vṛṣṭivanir nāma yenemāḥ sarvā prajā bibharti tam evaitat prīṇāti.*

die Blitze fallen, die Pflanzen richten sich auf, die Sonne fließt über[1]).“ 6, 67, 6[2]) wird von der Sonne gesagt: „Und gefestigt ist das alle Götter darstellende[3]) Gestirn; es hat Erde und Himmel mit dem Labsal beider[4]) bezogen.“ Auch hier ist mit dem *dhāsí* offenbar die Himmelsflut gemeint, aus der sich der Regen ergießt.

So seltsam die Vorstellung, daß die Sonne den Regen entläßt, zunächst erscheinen mag, so wird sie doch sofort begreiflich als eine Folge der ohne weiteres verständlichen und bis in die älteste Zeit zurückgehenden Vorstellung, daß das Wasser in der heißen Zeit durch die Sonne aufgesogen wird. Von den acht Pflichten des Königs, die er mit Göttern und Naturerscheinungen teilt, wird die „Sonnenpflicht“ Manu 9, 305 erklärt: „Wie die Sonne acht Monate lang das Wasser mit ihren Strahlen aufzieht, so soll er ständig Steuern aus dem Reiche ziehen; denn das ist die Sonnenpflicht[5]).“ Rām. 4, 28, 3 wird der Beginn der Regenzeit geschildert: „Nachdem der Himmel durch die Strahlen der Sonne die Feuchtigkeit der Meere getrunken, gebiert er die neun Monate lang getragene Leibesfrucht, das Lebenselixier[6]).“ In seiner Erklärung von 1, 164, 2 bemerkt Yāska, Nir. 4, 27, daß die sieben Strahlen für die Sonne die Feuchtigkeit zusammenbringen[7]). TA. 1, 8, 1 wird gefragt, wo die Wasser sich niederlassen, wenn sie in der heißen Zeit von hier fortgehen[8]). Die Antwort lautet: „Die Wasser sind in der Sonne zusammengebracht[9]).“ Von den bei der Sonne sich sammelnden

---

[1]) *prá vātā vānti patáyanti vidyúta úd óṣadhīr jihate pínvate svàḥ.*

[2]) *dṛḷhó nákṣatra utá viśvádevo bhûmim átān dyấṃ dhāsínāyóḥ.*

[3]) So wohl richtig Ludwig, der auf ŚBr. 2, 3, 1, 7 *ete vai viśve devā raśmayaḥ* verweist [Bleistiftzusatz: auch TB .1, 6, 7. ŚBr. 9, 2, 13. beides falsch].

[4]) So nach Geldner, der *dhāsínāyóḥ* (Padap. *dhāsínā āyóḥ*) in *dhāsínā ayóḥ* zerlegt.

[5]) *aṣṭau māsān yathādityas toyaṃ harati raśmibhiḥ*
tathā haret karaṃ rāṣṭrān nityam arkavrataṃ hi tat

[6]) *navamāsadhṛtaṃ garbhaṃ bhāskarasya gabhastibhiḥ*
pītvā rasaṃ samudrāṇāṃ dyauḥ prasūte rasāyanam

Gorr. 4, 27, 3: *aṣṭamāsadhṛtaṃ garbhaṃ bhāskarasya gabhastibhiḥ*
rasaṃ sarvasamudrāṇāṃ dyauḥ prasūte rasāyanam

Hier ist das *navamāsa-*, das durch das Bild des *garbha* veranlaßt ist, mit Rücksicht auf die wirklichen Verhältnisse durch *aṣṭamāsa-* ersetzt; die Regenzeit umfaßt vier Monate (Manu 9, 304). Auch sonst ist der Text geglättet, aber nicht glücklich; *bhāskarasya gabhastibhiḥ* ist im Grunde nur in Verbindung mit *pītvā* verständlich.

[7]) *saptāsmai raśmayo rasān abhisannānayanti.* Auch die dort gegebene Etymologie von *grīṣma*: *grasyante 'smin rasāḥ* beruht auf dieser Vorstellung.

[8]) *kvemā āpo niviśante yadīto yānti samprati.*

[9]) *āpaḥ sūrye samāhitāḥ.*

Wassern wird in dem Mantra für einen der Vājapeyagrahas gesprochen, der mit mannigfachen Abweichungen[1]) TS. 1, 7, 12, 2; KS. 14, 3; MS. 1, 11, 4; TA. 1, 22, 8; VS. 9, 3; ŚBr. 5, 1, 2, 7 vorkommt: „Den kraftnährenden Saft der Wasser, den hellen, der bei der Sonne zusammengebracht ist, der der Saft des Saftes der Wasser ist, den besten von euch nehme ich[2])."

Auf die bei der Sonne sich sammelnden Wasser ist auch wohl in 1, 86, 5 angespielt: „Ihm (dem Opferherrn[3])) sollen die Welten gehorchen, der über allen Völkern (sein möge), sogar (über) die zur Sonne geflossenen Labsale[4])." Der Sinn scheint zu sein, daß dem Opferherrn auch die himmlischen Wasser, natürlich weil sich aus ihnen der Regen ergießt, zu Gebote stehen sollen. Geldners Übersetzung: „der die Völker über(schattet) wie die fließenden Labsale die Sonne" kann ich nicht als richtig anerkennen. Die *sasrúṣīr íṣaḥ* sollen die Regenwolken sein; aber abgesehen davon, daß ich nicht glaube, daß *íṣaḥ* jemals direkt die Wolken bezeichnet, warum sollten sie „fließend" genannt sein? Auch wer Geldners Ansicht teilt, daß *cid* „wie" bedeuten kann, muß in den *sasrúṣīr íṣaḥ* doch wenigstens die himmlischen Wasser sehen, die über die Sonne dahinfließen, aber der Vergleich ist wenig wahrscheinlich.

Wenn in 5, 47, 3 die Sonne „der (befruchtende) Stier, das Meer, der rötliche Vogel" genannt wird[5]), so wird *ukṣá́* auf ihre regenspendende Tätigkeit gehen, während sie durch *samudráḥ* als der Ort gekennzeichnet ist, an dem die Wasser von der Erde zusammenkommen. Der vedische Dichter hat die eigentliche Bedeutung von *samudrá* sicherlich noch gefühlt. Diese auf Ludwig zurückgehende

---

[1]) KS. *udayaṃsaṃ*; TA. *udayaṃsan*; MS. *sūryāñ śukram*; TS. *sūryaraśmiṃ*; VS. *sūrye santam*; VS. ŚBr. *samāhitam*; MS. *taṃ te gṛ-*.

[2]) *apāṃ rasam udvayasaṃ sūrye śukraṃ samābhṛtam | apāṃ rasasya yo rasas taṃ vo gṛhṇāmy uttamam.* Wunderlich ist die Erklärung des *rasa* als Wind in ŚBr.: *eṣa vā apāṃ raso yo 'yaṃ pavate sa eṣa sūrye samāhitaḥ sūryāt pavata evam evaitena rasam ujjayati.*

[3]) In V. 4 *vīra* genannt.

[4]) *asyá śroṣantv ā́ bhúvo víśvā yáś carṣaṇī́r abhí | sū́raṃ cit sasrúṣīr íṣaḥ.* Viel klarer würde der Text natürlich sein, wenn man *ā́bhuvaḥ* und *yā́ḥ*, beides auf *sasrúṣīr íṣaḥ* bezogen, lesen dürfte; der zweite Pāda könnte leicht unter dem Einfluß von 4, 7, 4; 5, 23, 1 *víśvā yáś carṣaṇī́r abhí* umgestaltet sein. Vgl. Oldenbergs Bemerkungen.

[5]) *ukṣā́ samudró aruṣáḥ suparṇáḥ.* Bergaigne, Rel.Véd. II, 101 wollte die Ausdrücke auf Agni oder Soma beziehen. Da die Gottheit im folgenden als der bunte in die Mitte des Himmels gesetzte Stein (*mádhye divó níhitaḥ pṛ́śnir áśmā*) bezeichnet wird, ist die Beziehung auf die Sonne sicher; vgl. ŚBr. 9, 2, 3, 14 *asau vā ādityo 'śmā pṛśniḥ.*

Erklärung scheint mir weit befriedigender zu sein als die Geldners, der in *samudrá* „das Meer des Lichts" sehen will[1]).

Der Gedanke, daß die Sonne das Wasser von der Erde aufzieht, spielt auch in die Rätselstrophe 1, 164, 7 hinein: „Hier soll nur der sprechen, der die niedergesetzte Stätte dieses teuren Vogels kennt. Aus ihrem Kopfe lassen seine Kühe Milch strömen; in das Wasser als Hülle sich kleidend, haben sie es mit dem Fuße getrunken[2])." Daß ich das *níhitam padáṃ véḥ*, ganz anders als Geldner, als die Stätte der Sonne im höchsten Himmel auffasse, habe ich schon oben auseinandergesetzt; ich kann Geldner aber auch in der Deutung der zweiten Hälfte der Strophe nicht folgen. Er übersetzt: „Aus seinem Haupte geben die Kühe Milch. Körperform annehmend, haben sie das Wasser mit dem Fuß getrunken." Zur Erklärung bemerkt er: „Die Kühe sind die Regenwolken, das Haupt die Sonne (Sāy.), der Fuß die Strahlen der Sonne, mit denen sie das Wasser aufzieht. Obwohl sie normale Körperform haben, milchen sie aus einem Haupt und trinken mit dem Fuß. Ein Paradoxon." Danach müßte dem Rätsel die absurde Vorstellung zugrunde liegen, daß die Regenwolken mit den Strahlen der Sonne das Wasser hinaufziehen[3]), und gänzlich unverständlich bleibt es doch, was denn die normale Körperform sein soll, die die Regenwolken beim Entlassen und beim Aufziehen der Wasser annehmen. Meines Erachtens können die *gắvaḥ* nur die Strahlen der Sonne sein[4]), wie übrigens schon der hier, wo er einmal das Richtige hat, von Geldner nicht beachtete Sāyaṇa bemerkt. Es scheint mir ferner sicher, daß *śīrṣṇáḥ* hier den Gegensatz zu *padá* bildet, also von dem Kopf der Kühe die Rede ist[5]). Bei den unter dem Bilde der Kuh auftretenden Sonnenstrahlen wird das obere, im Himmel befindliche Ende als Kopf, das untere, die Erde berührende, als Fuß bezeichnet. Im Himmel lassen die Strahlen die Milch, die himmlischen Fluten, als Regen herniederströmen; auf der Erde saugen sie das Wasser ein. Schwierigkeiten bereiten nur die Worte *vavríṃ vásānāḥ*. In 1, 164, 47 werden die „gelben Adler", die das Wasser von der Erde in den Himmel befördern, *apó vásānāḥ*, „in Wasser

---

[1]) Sāyaṇa steht der Erklärung von *samudráḥ* hilflos gegenüber.

[2]) *ihá bravītu yá īm aṅgá védāsyá vāmásya níhitam padáṃ véḥ | śīṛṣṇáḥ kṣīráṃ duhrate gắvo asya vavríṃ vásānā udakám padắpuḥ.*

[3]) Deussen, Gesch. d. Philos. I 1, 110 hält das allerdings für richtig.

[4]) AV. 13, 4, 6 sind unter den *vatsắḥ* wahrscheinlich die Strahlen der Sonne zu verstehen.

[5]) Das hat Henry, Ath. V. Livre IX, p. 145, richtig erkannt. Die Kühe sind aber nur die Strahlen, nicht, wie er annimmt, auch die Wolken.

sich kleidend", genannt. Sollte nicht auch in unserer Strophe *udakám* sowohl zu *vásānāḥ* als auch zu *apuḥ* gehören und der Dichter die beiden Vorstellungen von der Tätigkeit der Strahlen, das Sicheinhüllen in das Wasser und das Trinken des Wassers, miteinander vermischt haben?

Es ist allerdings nicht ganz sicher, ob mit den *hárayaḥ suparṇáḥ* in 1, 164, 47 die Sonnenstrahlen gemeint sind. Der Text lautet: *kṛṣṇám niyánam hárayaḥ suparṇá apó vásānā dívam út patanti | tá ávavṛtran sádanād ṛtásyád íd ghṛténa pṛthivī́ vy ùdyate*[1]), „Auf schwarzer Bahn fliegen die gelben Adler, in Wasser sich kleidend, zum Himmel auf. Die sind vom Sitze des Ṛta zurückgekehrt; dann wird die Erde mit Schmelzbutter[2]) genetzt". Yāska, Nir. 7, 24, erklärt *kṛṣṇám niyánam* als die Nacht, die *hárayaḥ suparṇáḥ* als die Strahlen der Sonne. Danach würden also die Sonnenstrahlen bei Nacht mit der Feuchtigkeit in den Himmel aufsteigen und zwar zu dem Sitze des Ṛta, der, wie wir sehen werden, mit dem Meere, in dem sich die Sonne aufhält, identisch ist, und von da als Regen auf die Erde zurückkehren[3]).

Diese Erklärung ist wahrscheinlich richtig. Möglich ist es aber auch, wie Geldner annimmt, daß die *hárayaḥ suparṇáḥ* die Flammen Agnis sind und das *kṛṣṇám niyánam* der Rauch, in dem sie zum Himmel aufsteigen. Die Vorstellung, daß Agni durch seinen Rauch die himmlischen Wasser mehrt, liegt wohl auch der schon oben S. 294 angeführten Strophe 3, 22, 3 zugrunde, wo von Agni gesagt wird, er gehe zu der Flut des Himmels, zu den Wassern oberhalb und unterhalb der Sonne. ŚBr. 7, 1, 1, 24 wird jedenfalls der erste Pāda *ágne divó árṇam ácchā jigāsi* erklärt: „Die Wasser wahrlich

---

[1]) Die Strophe kehrt AV. 6, 22, 1; 9, 10, 22; 13, 3, 9; MS. 4, 12, 5; KS. 11, 9, 11, 13; TS. 3, 1, 11, 4 wieder. Von den Abweichungen sind inhaltlich nur *asitavarṇā harayaḥ, miho vasānāḥ* in TS. von Interesse. Die Lesarten *sadanāni rātrī* in KS. 11, 9, *sadanāni kṛtvā* in TS. beruhen sicherlich auf Verderbnis. AV. 6, 22, 1 ist die Eingangsstrophe eines Marutliedes; hier scheinen die *hárayaḥ suparṇáḥ* auf die Maruts umgedeutet zu sein.

[2]) *ghṛtá* ist hier selbstverständlich ein Ausdruck für das himmlische Naß. Henry, Ath. V. Livre IX, p. 155, hat den Pāda gänzlich mißverstanden. Völlig verfehlt ist auch Deussens Deutung der Strophe auf den Nachtpfad der Sonne, Gesch. d. Phil. I 1, S. 118.

[3]) Durga will, worauf schon Roth, Nir. S. 110, aufmerksam gemacht hat, *kṛṣṇám niyánam* auf den dunklen, d.h. nördlichen Lauf der Sonne beziehen: Während des nördlichen Laufes bringen die Sonnenstrahlen die Feuchtigkeit in den Himmel und kehren während des südlichen Laufes mit der Feuchtigkeit auf die Erde zurück. Diese Deutung ist aber sicherlich verfehlt. Bezieht sich die Strophe überhaupt auf die Sonnenstrahlen, so kann die schwarze Bahn wohl nur auf die Nacht gehen.

sind die Flut dieses Himmels; zu ihnen geht er durch seinen Rauch[1])." An anderen Stellen wird dann auch direkt von der Verwandlung des Opferfeuers in Regen gesprochen; so in dem Agniliede 1, 79, wo V. 2 lautet: „Deine Adler verwandeln sich in Eile (?); der schwarze Stier hat gebrüllt, wenn das (so ist). Er ist mit den (Blitzen), die wie holde (Frauen) lächeln, gekommen. Es fallen die Regengüsse, die Wolken donnern[2])."

Auf dieser Theorie von der Regenentstehung beruht auch 1, 164, 51: „Dies ist das gleiche Wasser, das auf und ab geht im Lauf der Tage. Während die Regenwolken die Erde stärken, stärken die Feuer den Himmel[3])." In dem Verse wird doch nicht nur auf die Wechselwirkung zwischen Himmel und Erde im allgemeinen hingewiesen; durch die Erwähnung des Wassers, das immer dasselbe bleibt, wird auch angedeutet, worin sie besteht: in dem Rauch der Opferfeuer steigt das Wasser auf, das als Regen auf die Erde zurückkehrt. Die gleiche Vorstellung tritt öfter in den Brāhmaṇas hervor:

AB. 4, 27, 6: „Durch den Rauch stärkt diese Erde jenen Himmel, durch den Regen jener diese[4])";

ŚBr. 5, 3, 5, 17: „Aus dem Feuer wahrlich entsteht der Rauch, aus dem Rauch die Wolke, aus der Wolke der Regen; aus dem Feuer wahrlich entstehen diese[5])";

ŚBr. 7, 4, 2, 22: „Denn diese beiden Welten ergießen Samen; diese (irdische Welt) wahrlich ergießt Samen von hier nach oben als Rauch; der wird in jener (himmlischen Welt) zu Regen, und diesen Regen (ergießt) jene (himmlische Welt) von dort[6])."

Als Regenbringer tritt uns das Feuer auch in dem Vasiṣṭha 11, 13 angeführten Spruch entgegen: „Das Vaiśvānarafeuer ist der Brahmane, der als Gast ein Haus betritt. Von ihm gewinnen sie Wasser und von dem Regen Speise, denn die Leute wissen, daß die (gastliche Aufnahme) eine Übel abwehrende Zeremonie ist[7])."

Nebeneinander wird die Entstehung des Regens aus dem Feuer

---

[1]) *āpo vā asya divo 'rṇas tā eṣa dhūmenācchaiti.*

[2]) *ā́ te suparṇā́ aminantaṁ évaiḥ kṛṣṇó nonāva vṛṣabhó yádīdám | śivā́bhir ná smáyamānābhir ā́gāt pátanti míha stanáyanty abhrā́.*

[3]) *samānám etád udakám úc caíty áva cā́habhiḥ | bhū́mim parjányā jínvanti dívaṃ jinvanty agnáyaḥ.* [4]) *dhūmenaiveyam amūṃ jinvati vṛṣṭyāsāv imām.*

[5]) *agner vai dhūmo jāyate dhūmād abhram abhrād vṛṣṭir agner vā etā jāyante.*

[6]) *imau hy eva lokau retaḥ siñcata ito vā ayam ūrdhvaṃ retaḥ siñcati dhūmaṃ sāmutra vṛṣṭir bhavati tām asāv amuto vṛṣṭim.*

[7]) *vaiśvānaraḥ praviśaty athitir brāhmaṇo gṛhaṃ tasmād apa ānayanty annaṃ varṣābhyas tāṃ hi śāntiṃ janā viduḥ.*

und seine Herabsendung durch die Sonnenstrahlen KS. 11, 10; TS. 2, 4, 10, 2; MS. 2, 4, 8 erwähnt[1]). Dort werden Darbringungen für Agni *dhāmacchad*[2]), die Maruts und Sūrya vorgeschrieben, um Regen zu erzwingen; denn diese drei Gottheiten gebieten über den Regen und verteilen ihn[3]). Über ihre Tätigkeiten wird im einzelnen bemerkt: Agni läßt von hier aus den Regen aufsteigen[4]); die Maruts lenken nach KS. TS. den entsandten Regen[5]), nach MS. lassen sie ihn aus jener Welt herabfallen[6]); von der Sonne wird in MS. kurz gesagt, daß sie den Regen mit ihren Strahlen strömen läßt[7]), während in KS. TS. angegeben wird, daß es regne, wenn sie sich mit ihren Strahlen der Erde zugewandt (oder nach unten gewandt) herumbewege[8]). Nach Sāyaṇas Erklärung ist das die Zeit, wo die Sonne mit nach unten gerichteten stechenden Strahlen im Übermaß Hitze verbreitet[9]). Ob ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Entstehung des Himmelswassers durch das Feuer und seiner Entsendung durch die Sonne im Regen angenommen wurde, geht aus der Darstellung nicht deutlich hervor; Manu 3, 76 wird dieser Zusammenhang ausgesprochen: „Eine Opfergabe, die richtig ins Feuer geworfen ist, geht zur Sonne. Aus der Sonne entsteht der Regen, aus dem Regen die Speise, davon die Geschöpfe[10])."

---

[1]) Die Stelle wird als *brāhmaṇa* auch Nir. 7, 24 zitiert. Der Text schließt sich eng an den von TS. an.

[2]) Die Bedeutung von *dhāmacchad*, das öfter als Bezeichnung des regenspendenden Agni erscheint, ist schwer festzustellen. Sāyaṇas Erklärung in TS., *dhāmāny asmadgṛhādīny andhakārādikayā vṛṣṭyācchādayati*, trifft sicher nicht das Richtige. Nir. S. 110, übersetzte Roth es mit „Selbsteinhüller"; im PW. wird „seinen Wohnsitz verhüllend, — versteckend, d.h. seine Stelle wechselnd" als Bedeutung angegeben. Keith übersetzt in TS. dementsprechend „hiding his abode"; die Bedeutung wird aber eher „sein Wesen verhüllend" sein.

[3]) KS. TS. *etā vai devatā varṣasyeśate* (TS. *vṛṣṭyā īśate*); MS. *ete vai vṛṣṭyāḥ pradātāraḥ*.

[4]) *agnir vā ito vṛṣṭim ud īrayati*. MS. mit späterer Textänderung *vṛṣṭim īṭṭe*. In KS. TS. wird noch hinzugefügt: *dhāmacchad iva* (TS. add. *khalu vai*) *bhūtvā varṣati*, „gleichsam *dhāmacchad* geworden, regnet er". In TS. ist der Satz unrichtig hinter die Bemerkung über die Sonne gestellt; er bezieht sich aber natürlich nicht auf die Sonne, sondern auf Agni.

[5]) *marutaḥ sṛṣṭāṃ* (KS. add. *vṛṣṭiṃ*) *nayanti*.

[6]) *maruto 'mutaś cyāvayanti*.

[7]) *tāṃ sūryo raśmibhir varṣati*.

[8]) KS. *yadāsā ādityo 'rvāṅ* (TS. *yadā khalu vā asāv ādityo nyaṅ*) *raśmibhiḥ paryāvartate 'tha varṣati*. — Die ganze Stelle wird Nir. 7, 24 im wesentlichen in Übereinstimmung mit dem Texte von KS. (aber *nyaṅ* statt *arvāṅ*) angeführt.

[9]) *nyagbhūtais tīvrai raśmibhiḥ . . . atiśayena saṃtāpaṃ karoti*.

[10]) *agnau prāstāhutiḥ samyag ādityam upatiṣṭhate*
ādityāj jāyate vṛṣṭir vṛṣṭer annaṃ tataḥ prajāḥ
Mit der Variante *brahmann ādityam upagacchati* auch Mbh. 12, 263, 11.

X

DER SAMUDRÁ IM FELSEN

7, 76, 2 heißt es: *ábhūd u ketúr uṣásaḥ purástāt pratīcy ágād ádhi harmyébhyaḥ*, „Erschienen ist das Banner der Uṣas im Osten; aus den Häusern ist sie entgegengekommen". Der Ausdruck *ádhi harmyébhyaḥ* läßt darauf schließen, daß man sich die Uṣas während der Nacht in einem festen Behältnis eingeschlossen dachte; man vergleiche für *harmyá* 5, 32, 5, wo von Indra gesagt wird, er habe den Dānava in das Haus des Dunkels getan: *yád īm . . . yúyutsantaṃ támasi harmyé dháḥ.*

Mehr lernen wir aus 7, 88, das allerdings ein näheres Eingehen erfordert. Das Lied, dem Vasiṣṭha in den Mund gelegt, ist bestimmt, den Zorn Varuṇas zu besänftigen. Der Dichter klagt, daß er in Ungnade gefallen ist, und weist den Gott darauf hin, daß ihr Verhältnis früher ein anderes war; V. 5: „Wohin ist diese unsere Freundschaft gekommen, da wir früher ohne Feindschaft uns gesellten? Ich ging zu dem großen Bau, selbstherrlicher Varuṇa, zu deinem tausendtorigen Hause[1])." Dieser Besuch wird in den ersten vier Strophen näher geschildert.

V. 1: *prá śundhyúvaṃ váruṇāya préṣṭhām matíṃ vasiṣṭha mīḷhúṣe bharasva | yá īm arvā́ñcaṃ kárate yájatraṃ sahásrāmaghaṃ vṛ́ṣaṇam bṛhántam*, „Bringe, Vasiṣṭha, ein glänzendes, sehr liebes Gedicht dem lohnspendenden Varuṇa dar, der den Verehrungswürdigen, tausend Gaben Austeilenden, Stierkräftigen, Großen herwärts lenken soll". Das *yáḥ* kann, ohne dem Texte Gewalt anzutun, doch weder auf Vasiṣṭha, wie Lanman, Reader, meint, noch, wie Oldenberg vorschlägt, auf *matí*, „dem sich Vorstellung von etwa *stóma* untergeschoben haben mag", sondern nur auf Varuṇa bezogen werden[2]).

---

[1]) *kvà tyā́ni nau sakhyā́ babhūvuḥ sácāvahe yád avṛkám purā́ cit | bṛhántam mā́naṃ varuṇa svadhāvaḥ sahásradvāraṃ jagamā gṛhā́ṃ te.*

[2]) Damit erledigt sich Oldenbergs Vorschlag, die folgenden Akkusative auf Varuṇa zu beziehen.

Das Objekt von *arvā́ñcaṃ kárate* ist nur durch Attribute gekennzeichnet. Nach Sāyaṇa sind sie auf die Sonne (*sūrya*) zu beziehen, und ihm haben sich Ludwig und Geldner Ü. angeschlossen[1]). Von den Beiwörtern läßt sich zwar nur *bṛhát* von Sūrya nachweisen[2]), doch lassen sich schließlich auch die übrigen von der Sonne verstehen. Vergeblich aber frage ich mich, wie denn Vasiṣṭha dazu kommen sollte, den Varuṇa zu bitten, ihm die Sonne herzuschaffen. Geldner sieht in c d; 2a b den Gegensatz zu 2c d und meint, es solle dem Vasiṣṭha ein Schauspiel, der Wechsel von Tag und Nacht, vorgeführt werden. Selbst wenn das richtig sein sollte, was ich nicht zugeben kann, so brauchte Vasiṣṭha den Varuṇa doch nicht zu ersuchen, ihm die Sonne herzuschicken, um den Tag kennen zu lernen, da die Sonne bei Tage ja jedem Menschen sichtbar ist. Wie sollte man überhaupt auf den Gedanken gekommen sein, von einer Entsendung der Sonne zu einem Sterblichen zu fabeln, da die Sonne doch ihre unabänderliche Bahn am Himmel dahinzieht? Und woher soll der Hörer entnehmen, daß es die Sonne ist, die Varuṇa hersenden soll? Von Göttern wird *kṛ* oder *á kṛ* in Verbindung mit *arvā́c* gebraucht, wenn es sich um das Herlenken ihres Gespanns zu dem Beter handelt[3]). Im ähnlichen Sinne wird der Ausdruck *arvā́g ní yam* gebraucht[4]). So ist es doch das Natürlichste, auch in unserem Verse *rátham* zu ergänzen, wie schon Geldner K. vermutet hatte[5]). Drei der Beiwörter werden auch sonst von Götterwagen gebraucht[6]); *sahásrāmagha* ist ἅπαξ λεγόμενον, dem Sinne nach aber entsprechen ihm Beiwörter von Götterwagen wie *śatádvasu*(?)[7]), *maghávan*[8]), *vásumat*[9]), *vasuvā́hana*[10]), und mir scheint, daß gerade *sahásrāmagha* für den Wagen viel besser paßt als für

---

[1]) Wohl auch Graßmann Ü., der von einem „Lichtroß“ spricht.

[2]) *sū́ryasya bṛhatáḥ* 9, 75, 1; 10, 27, 21.

[3]) 1, 55, 7 *arvā́ñcā hárī vandanaśrud á kṛdhi*, „Lenke die beiden Falben her, (Indra,) der du auf Lobpreisungen hörst“; 5, 43, 5 *hárī ráthe sudhúrā yóge arvā́g índra priyā́ kṛṇuhi hūyámānaḥ*, „Lenke die beiden Falben, die bei der Anschirrung am Wagen gutgejochten, die lieben her, o Indra, wenn du gerufen wirst“.

[4]) 1, 92, 16; 7, 74, 2 *arvā́g ráthaṃ sámanasā ní yacchatam*, „Hierher (ihr Aśvins) lenkt eines Sinnes den Wagen zur Einkehr“; 8, 35, 22 *arvā́g ráthaṃ ní yacchatam*.

[5]) Auf Oldenbergs seltsame Frage, ob die Akkusative auf Indra gehen, braucht wohl nicht weiter eingegangen zu werden.

[6]) *yajatá* 1, 181, 3; *bṛhát* 1, 35, 4; 1, 48, 10; 3, 53, 1; 7, 78, 1; *vṛ́ṣan* 1, 82, 4; 1, 157, 2; 1, 177, 3; 5, 75, 1; der Gott ist *vṛ́ṣarathaḥ* 5, 36, 5; die Götterpferde sind *vṛ́ṣarathāsaḥ* 1, 177, 2; 6, 44, 19.

[7]) 1, 119, 1. [8]) 1, 157, 3 [9]) 1, 118, 10; 7, 67, 3; 7, 71, 3. 4.

[10]) 5, 75, 1.

die Sonne. Ich bin daher überzeugt, daß der Vers nichts weiter als eine Selbstaufforderung des Vasiṣṭha enthält, ein Lied zu dichten, durch das Varuṇa veranlaßt werden soll, seinen Wagen herzulenken, d.h. zu ihm zu kommen. So heißt es auch in dem Varuṇaliede 1, 25, 18: „Sehen möchte ich nun den für alle Sehenswerten, sehen möchte ich (seinen) Wagen auf Erden. Möge er an meinen Liedern Gefallen finden[1])."

Die folgende Strophe schließt sich eng an die erste an: *ádhā nv àsya saṃdṛ́śaṃ jaganvā́n agnér ánīkaṃ váruṇasya maṃsi | svàr yád áśmann adhipā́ u ándho 'bhí mā vápur dṛśáye ninīyāt.* Geldner Ü. will *asya* auf Sūrya beziehen und übersetzt die erste Vershälfte: „Und nun ich zu seinem Anblick gekommen bin, so halte ich ihn für das Antlitz des Agni, des Varuṇa." Ich kann ihm nicht folgen, da meiner Ansicht nach im ersten Verse gar nicht von Sūrya die Rede ist. Geldners Auffassung leidet aber davon abgesehen auch an innerer Unwahrscheinlichkeit. Es ist richtig, daß in 1, 115, 1[2]) die aufgehende Sonne das Antlitz der Götter, das Auge Mitras, Varuṇas und Agnis genannt wird; allein warum sollte Vasiṣṭha betonen, daß ihm die Einsicht, daß die Sonne das Antlitz des Agni und des Varuṇa ist, erst jetzt gekommen sei, „*ádhā nv àsya saṃdṛ́śaṃ jaganvā́n*", was doch nur bedeuten könnte, „als er den ihm von Varuṇa zugeschickten Sūrya erblickte"? Diese Einsicht hätte er ja täglich auch ohne den persönlichen Besuch der Sonne gewinnen können! Meines Erachtens hatte Geldner im Komm. den Satz, wie übrigens vor ihm schon Graßmann und Ludwig[3]), völlig richtig verstanden: „Und nun endlich zu seinem (des Varuṇa) Anblick gekommen seiend, meine ich, daß das Antlitz des Varuṇa das des Agni sei", d.h. er scheint mir an Glanz dem Feuer zu gleichen. Die Worte sollen offenbar nichts weiter besagen, als daß der in dem ersten Verse ausgesprochene Wunsch erfüllt und Varuṇa in leuchtender Gestalt dem Dichter genaht ist. Daß *asya* sich nicht auf Sūrya, sondern nur auf Varuṇa beziehen kann, scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß der im folgenden geäußerte Wunsch, wie immer man ihn auch verstehen mag, unzweifelhaft wieder an Varuṇa gerichtet ist. Der Dichter bittet den Gott, ihn an einen

---

[1]) *dárśaṃ nú viśvádarśataṃ dárśaṃ rátham ádhi kṣámi | etā́ juṣata me gíraḥ.*

[2]) = AV. 13, 2, 35. Dort auch im vorhergehenden Verse (34): *citráṃ devā́nāṃ ketúr ánīkam.*

[3]) Nur *maṃsi* ist bei Ludwig im Anschluß an Sāyaṇa (*stavai*) falsch durch „ich will preisen" wiedergegeben.

bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Sache zu führen, um die Wundererscheinung zu sehen (*abhí mā vápur dṛśáye ninīyāt*). Das Ziel muß ganz oder teilweise in den Worten *svàr yád áśmann adhipá u ándhaḥ* ausgedrückt sein[1]). Da es sich in dem ersten Teile des Liedes, wie aus V. 5 deutlich hervorgeht, um den Besuch des Vasiṣṭha in dem Hause des Varuṇa handelt, so ist zu erwarten, daß als Ziel, da es nicht direkt als Wohnstätte Varuṇas bezeichnet ist, doch irgend etwas genannt ist, was für diese Wohnstätte charakteristisch ist. Dazu stimmt vortrefflich *svàr yád áśmann*, das Geldner K. zuerst richtig als „was die Sonne im Felsen ist" erklärt hat. Varuṇas Wohnung ist, wie wir sahen, im höchsten Himmel; nur dort kann auch die Ruhestätte der Sonne sein, und aus unserer Stelle können wir weiter entnehmen, daß man sie sich dort in einem Felsen eingeschlossen dachte.

Schwierig sind die Worte *adhipá u ándhaḥ*. Alle Übersetzer fassen *ándhaḥ* als „Dunkel", und Oldenberg hat sich ihnen angeschlossen[2]). Die Bedeutung „Dunkel" wird für *ándhas* nur an drei Stellen des ṚV. angenommen, außer an unserer Stelle in 1, 62, 5 und 1, 94, 7. In 1, 62, 5 heißt es: „Während du (, Indra,) von den Aṅgiras gepriesen wurdest, hast du das *ándhas* zusammen mit der Morgenröte, der Sonne, den Kühen aufgedeckt[3])." Nun wird *ví vṛ* allerdings nicht nur mit dem Akkusativ der aufgedeckten Sache, sondern auch mit *támas* verbunden und bisweilen mit dem Zusatz *jyótiṣā*[4]). In unserem Verse können aber die Instrumentale nicht mit *jyótiṣā*

---

[1]) An und für sich könnte natürlich auch *mā* der Akkusativ des Zieles sein, und das nimmt Geldner Ü. an, wenn er übersetzt: „Die Sonne, die im Fels(verschluß) ist, und die Finsternis möge mir der Oberaufseher vorführen, um das Schauspiel zu sehen." Allein *abhi nī* kann hier doch unmöglich in der übertragenen Bedeutung unseres „vorführen" gebraucht sein. Der Hinweis auf die spätere Bedeutung von *abhí nī*, „auf dem Theater aufführen", nützt gar nichts; *sūryam abhinayati* könnte im späteren Sanskrit höchstens bedeuten „er stellt durch Gebärden die Sonne dar". Ebensowenig kann *vápus* „Schauspiel" sein. *svàr yád áśman . . . abhí mā ninīyāt* könnte, wenn *mā* der Akkusativ des Zieles sein soll, nur den Sinn haben: „er möge die Sonne im Felsen zu mir bringen", was, wie mir scheint, ein höchst alberner Wunsch im Munde des Vasiṣṭha sein würde. Übrigens hatte Geldner im Kommentar die Konstruktion ganz richtig erklärt.

[2]) Aber Bergaigne, Études (J. A. 1884 I p. 215f.) s. v. *ándhas* widerspricht der Aufspaltung von *ándhas* in zwei Homonyme und erkennt nur *ándhas* = „Soma" an.

[3]) *gṛṇānó áṅgirobhir dasma ví var uṣásā sûryeṇa góbhir ándhaḥ.*

[4]) 1, 92, 4 *gắvo ná vrajáṃ vy ùṣá āvar támaḥ*; 1, 91, 22 *tváṃ jyótiṣā ví támo vavartha*; 4, 52, 6 *vy ȁvar jyótiṣā támaḥ*; 5, 31, 3 *ví jyótiṣā saṃvavṛtvát támo 'vaḥ*. Ebenso *ápa vṛ* 4, 45, 2; 7, 75, 1; 10, 73, 11; 10, 88, 12.

auf einer Stufe stehen; Morgenröte, Sonne und Kühe sind die aufgedeckten Dinge, und warum sollte das mit ihnen zusammen genannte *ándhas* nicht wie gewöhnlich den Soma bezeichnen[1])? Wird doch auch 8, 3, 20 von Indra gesagt, daß bei seinen Kämpfen gegen die Dämonen die Feuer leuchtend hervorgekommen sind, die Sonne und Soma, der indrische Saft[2]). Etwas anders liegt die Sache in 1, 94, 7: „Du, Gott (Agni), schauest selbst durch das *ándhas* der Nacht[3])." Hier scheint allerdings die Bedeutung „Dunkel" am nächsten zu liegen; aber könnte nicht auch hier etwas wie „die trübe Flut der Nacht" gemeint sein[4])? Allein wie man darüber auch denken mag, jedenfalls ist die Bedeutung „Dunkel" für *ándhas* sehr schwach bezeugt. An unserer Stelle hat man sie in *ándhas* ja auch nur deshalb gesucht, weil man glaubte, in *ándhas* das Gegenstück zu *svàr* finden zu müssen. Der Wechsel von Tag und Nacht, Licht und Finsternis, sollen nach Geldner die Geheimnisse des Himmels sein, die Vasiṣṭha kennen zu lernen wünscht und deren Schaustellung seine Weihe zum Ṛṣi vorbereitet. Ich kann von alledem in dem Liede nichts entdecken. Vasiṣṭha äußert nur den Wunsch, in den Wohnsitz Varuṇas geführt zu werden, um die Wunderdinge, die sich dort befinden, zu sehen. Wenn zu diesen das *ándhas* gehört, so kann es nicht das Dunkel sein, da dies in Varuṇas Wohnstätte nicht vorhanden ist[5]), sondern nur der Soma, der in der Tat, wie wir sahen, seine eigentliche Stätte im höchsten Himmel hat.

adhipáḥ wird von allen Übersetzern auf Varuṇa bezogen, und das ist vielleicht richtig. Der Satz wäre dann im Anschluß an Geldner K. etwa zu konstruieren: „Was die Sonne im Felsen (ist, zu der möge er mich führen) und (ihr oder sein) Schützer möge mich

---

[1]) Auch Ludwig übersetzt hier „das Flüssige" und will es im Sinne von *purīṣa* verstehen.

[2]) *nír agnáyo rurucur nír u súryo níḥ sóma indriyó rásaḥ.*

[3]) *rā́tryāś cid ándho áti deva paśyasi.*

[4]) Mit einem ähnlichen kühnen Bilde wird AV. 17, 1, 29 von der Wasserflut der Rede gesprochen: *mā́ mā prā́pat pāpmā́ mótá mṛtyúr antár dadhe 'háṃ saliléna vācáḥ.* — Auch die von Geldner Gl. für die Bedeutung „Dunkel" aus den Yajustexten beigebrachten Stellen sind keineswegs klar. MS. 4, 6, 7 *andho vā idam āsīd avyāvṛttam ahar āsīn na rātris tad devā ṛtugrahair vyāvartayan yad ṛtugrahā gṛhyante 'horātrayor vyāvṛttyai.* KS. 7, 6 *ahar vai devānām āsīd rātry asurāṇāṃ te devās tamaso 'ndhaso mṛtyo rātryā abhyāplavamānād abibhayus te chandobhir agnim anvārabhanta ... te devās tamaso 'ndhaso mṛtyo rātryāḥ pāram ataran yac chandobhir agnim upatiṣṭhate tamasa evaiṣāndhaso mṛtyo rātryāḥ pāratīrtiḥ.*

[5]) Geldner K. behauptet, daß die Finsternis am Tage in der Felshöhle eingeschlossen sei wie die Sonne in der Nacht. Ich weiß nicht, wo diese Vorstellung ausgesprochen wäre.

zu dem Soma führen, um die wunderbare Erscheinung zu sehen.“ Auch sachlich würde sich gegen die Bezeichnung Varuṇas als Schützer der Sonne oder des himmlischen Soma nicht viel sagen lassen, wenn auch dieser Zug in seinem Wesen nicht gerade besonders hervortritt. Die Stellung des *u* aber ist höchst befremdend; sie spricht entschieden dafür, daß *adhipáḥ ándhaḥ* dem *svàr yád ásman* koordiniert ist. Von einem Schützen oder Beaufsichtigen der Sonne durch den himmlischen Soma scheint allerdings sonst nicht gesprochen zu werden[1]); zieht man aber die oben S. 261ff. zusammengestellten Äußerungen über das Verhältnis Somas zur Sonne in Betracht, so wird man es ohne weiteres begreiflich finden. Ich möchte daher der zuletzt vorgetragenen Auffassung von *adhipá u ándhaḥ* den Vorzug geben und den ganzen Vers übersetzen: „Und nun, da ich zu seinem Anblick gelangt bin, dünkt mich Varuṇas Antlitz das des Agni. Möge er mich zu der Sonne, die im Felsen ist, und der schützenden Somaflut führen, daß ich die Wunderdinge schaue.“

Mit dieser Deutung des Verses scheint mir auch V. 3 in Einklang zu stehen, der sprachlich keine Schwierigkeiten bietet: „Wenn wir beide, (ich) und Varuṇa, das Schiff besteigen werden, wenn wir mitten in das Meer hinaussteuern werden, wenn wir über den Rücken der Wasser fahren werden, wollen wir uns in der Schaukel dahinschaukeln zum Prunken[2]).“ Nach Geldner K. entspringt Vasiṣṭhas Verlangen nach der Meerfahrt dem Wunsche, die Geheimnisse des eigentlichen Elementes des Varuṇa zu schauen und so zu einem alle Geheimnisse kennenden Ṛṣi zu werden. Von Geheimnissen des Meers ist aber doch gar nicht die Rede, und als der einzige Zweck der Fahrt wird das Prunken angegeben. Die Hauptabsicht des Dichters ist doch, das innige Verhältnis zu schildern, das einst zwischen ihm und dem Gotte bestand und das jetzt, wie er in V. 5 klagt, gestört ist. Die Schilderung ist in kunstvoller Steigerung aufgebaut. Zuerst versucht der Dichter, durch sein Lied den Varuṇa zu bewegen, ihn in Person aufzusuchen. Als das geglückt ist, spricht er die Bitte aus, Varuṇa möge ihn an seine Wohnstätte mitnehmen; daß er dabei auch den Wunsch äußert, die Wunder dieses Ortes zu sehen, sehe ich als nebensächlich an.

---

[1]) Als Schützer der Sonne in ihrer Ruhestätte und zugleich des himmlischen Soma werden wir Agni kennenlernen, der 10, 45, 5. 12 *sómagopāḥ* genannt wird.

[2]) *á yád ruhāva váruṇaś ca návam prá yát samudrám īráyāva mádhyam | ádhi yád apām snúbhiś cárāva prá preṅkhá īṅkhayāvahai śubhé kám.*

Offenbar erfüllt Varuṇa auch die zweite Bitte seines Günstlings und führt ihn in sein himmlisches Haus hinauf. Angesichts der Sonne im Felsen und des Soma äußert Vasiṣṭha dann den neuen Wunsch, mit Varuṇa zusammen eine prunkvolle Wasserfahrt zu machen. Er will mit Varuṇa in ein Schiff steigen, und dieses Schiff wird auch eine Schaukel genannt, und dadurch verrät sich das Wesen dieses Schiffes. In dem vorhergehenden Liede 7, 87, das wahrscheinlich von demselben Dichter stammt, wird Varuṇa gerühmt (V. 5): „Der kluge König Varuṇa hat sich diese goldene Schaukel am Himmel zum Prunken gemacht[1])." Niemand wird bezweifeln, daß diese goldene Schaukel die Sonne ist, und mir scheint, daß sich auch die Identität der beiden Schaukeln nicht bestreiten läßt. Es kommt hinzu, daß, wie wir sehen werden, auch im AV. die Sonne ein goldenes Schiff genannt wird. Die Vorstellung, die übrigens nur in den beiden Vasiṣṭhaliedern zutage tritt, ist also die, daß Varuṇa in der Sonne als seinem Schiffe am Himmel dahinfährt. Ist aber das Schiff, das Vasiṣṭha mit Varuṇa zusammen besteigen will, die Sonne, so können das Meer, die Wasser nicht der irdische Ozean oder irdische Flüsse sein, sondern nur das himmlische Meer, das mit dem Somameer identisch ist, und, wenn die *ápaḥ* von dem *samudrá* verschieden sein sollten, die himmlischen Flüsse. Aus dieser Feststellung im Verein mit dem, was wir aus V. 2 entnehmen konnten, ergibt sich, daß man sich die Sonne in der Nacht in einem Felsen, zugleich aber auch in dem Meere im höchsten Himmel ruhend dachte, wobei es unklar bleibt, ob der Felsen in dem Meere liegt oder etwa das Meer umgibt. Aus diesem Meere erhebt sich die Sonne am Morgen, um ihren Tageslauf in den Flüssen in den unteren Regionen des Himmels anzutreten.

V. 4 berichtet von der Erfüllung auch der letzten Bitte des Vasiṣṭha: „Varuṇa hat den Vasiṣṭha in das Schiff gesetzt. Der Kunstreiche machte (ihn) zum Ṛṣi durch seine Macht[2]), der Seher zu (seinem) Lobsänger in Heiterkeit der Tage, solange die Tage, solange die Morgenröten dauern[3])." Für die Frage, die uns hier beschäftigt, hat der Vers im übrigen keine Bedeutung mehr.

---

[1]) *gṛ́tso rā́jā váruṇaś cakra etā́m diví preṅkhā́m hiraṇyáyaṃ śubhé kám.*

[2]) Dieser Satz ist wenig klar. Ob Geldner Ü. mit Recht in die Worte den Sinn legt, Varuṇa habe den Vasiṣṭha durch den Anblick seiner Herrlichkeiten (*máhobhiḥ*) zum Ṛṣi gemacht, ist mir zweifelhaft. Übrigens hat Sāyaṇa *svapām avobhiḥ* gelesen.

[3]) *vásiṣṭhaṃ ha váruṇo nāvy ā́dhād ṛ́ṣiṃ cakāra svápā máhobhiḥ | stotā́raṃ víprāḥ sudinatvé áhnāṃ yā́n nú dyā́vas tatánan yā́d uṣā́saḥ.*

Eine Bestätigung der Geldnerschen Deutung von *svàr yád ásman* scheint mir 8, 6, 28 zu liefern. Das Lied 8, 6 besteht aus 16 Ṛcas. Das letzte Ṛca (8, 6, 46—48) ist eine Dānastuti; die übrigen sind an Indra gerichtet. Das einzige Ṛca, in dem Indra nicht genannt wird und das sich überhaupt im ganzen Ton von den andern abhebt, ist 8, 6, 28—30. Es lautet: *upahvaré girīṇắṃ saṃgathé ca nadī́nām | dhiyā́ vípro ajāyata || átaḥ samudrám udvátaś cikitvắṁ áva paśyati | yáto vipānā́ éjati || ád ít pratnásya rétaso jyótiṣ paśyanti vāsarám | paró yád idhyáte divā́ ||*, „In der Höhlung der Berge[1]) und an dem Vereinigungsort der Flüsse wurde der Erregte durch Gebet geboren. Von dieser Höhe schaut er beobachtend auf das Meer, von der[2]) er zitternd sich in Bewegung setzt. Dann erst sehen sie den morgendlichen Glanz des alten Samens, der jenseits des Himmels entzündet wird".

Daß der Gott, der hier gefeiert wird, nicht Indra sein kann, wie Sāyaṇa meint, scheint mir nahezu selbstverständlich. Geldner, Ved. Stud. 3, 56 und Ü., will die erste Strophe auf Soma beziehen, „dessen Geburtsstätte das Gebirge und das angrenzende Flußgebiet ist". In den Ved. Stud. bemerkt er, die Szenerie passe gut auf das nördliche Kurukṣetra. Er beruft sich weiter darauf, daß VS. 26, 15 die Strophe an der Spitze mehrerer Somastrophen erscheine und dort von Mahīdhara richtig auf den Soma bezogen werde. In V. 29 soll Indra Subjekt sein: „Er erspäht von seinem Standort aus den Soma." *samudrá* soll hier wie oft hyperbolisch für die volle Somakufe stehen. Da in der letzten Strophe vom Aufgang der Sonne die Rede ist, so soll das Ṛca auf die Morgenlibation anspielen.

Gegen diese Auffassung, bei der sich der Inhalt des Ṛca als ziemlich verworren und jedenfalls als gänzlich des inneren Zusammenhanges entbehrend darstellen würde, hat sich schon Oldenberg gewandt. Er betont mit Recht, daß die Verwendung der Strophe im Yajurveda an und für sich nicht für ṛgvedische Geltung entscheiden könne. Oldenberg weist aber weiter auch darauf hin, daß es ganz unsicher sei, ob sich in VS. die Strophe überhaupt auf Soma beziehe, da zwischen ihr und den folgenden Somastrophen Abschnitt liege. Die Erklärungen der Kommentatoren haben natürlich, zumal sie auseinandergehen, nicht den geringsten Wert. Mir scheint jede

---

[1]) Geldner übersetzte Ved. Stud. 3, 56 im Anschluß an Sāyaṇa (*prānte*) und Mahīdhara (*nikaṭe*) „in der Nähe des Gebirges", Ü. „im Versteck der Berge". Ich verweise auf die Besprechung des Wortes unten Kap. XI.

[2]) *yátaḥ* entspricht vielleicht dem *átaḥ* des Hauptsatzes, doch könnte es auch auf *samudrám* bezogen werden.

Beziehung auf die Somapflanze durch das *saṃgathé ca nadínām* ausgeschlossen, das in VS. und SV. 1, 143 durch das jüngere *saṃgame ca nadīnām* ersetzt ist. Darunter kann nur eine Stelle verstanden werden, an welcher sich mehrere Flüsse vereinigen[1]), oder das Meer, der *sam-udrá*. Aber selbst, wenn man den Ausdruck auf das an die Berge grenzende Flußgebiet beziehen wollte, so kann das nicht der Standort des Soma sein, denn der Soma wächst nur auf den Bergen, nicht an Flüssen[2]). Ich stimme ferner mit Oldenberg durchaus überein, wenn er sagt, daß man, wenn nicht starke Gründe entgegenstehen, Identität des Subjekts in den beiden ersten Strophen annehmen müsse, um so mehr als *víprah* und *vipānáḥ* zusammenzustimmen scheinen[3]). Was Oldenberg dann aber weiter beibringt, um Indra als Gottheit des Tṛca zu retten, ist ganz belanglos, da es nicht den Kern der Sache berührt. Er meint, mit *víprah* in V. 28 ließe sich *ŕṣiḥ* als Attribut des Indra in 8, 6, 41 vergleichen, und wenn in V. 30 von der Erlangung der Morgenröte die Rede sei, so passe das gut zu Indra, wogegen nur zu sagen ist, daß im Texte von der Erlangung der Morgenröte durch einen Gott gar nichts steht[4]). Daß Oldenberg selbst nicht recht an Indra glaubt, verrät er dadurch, daß er schließlich Bṛhaspati als die Gottheit des Tṛca präsentiert. Es erscheint mir unnötig, auf diesen seltsamen Einfall näher einzugehen. Ebensowenig wird man geneigt sein, Hillebrandt zu folgen, wenn er Ved. Myth. I[1], 333f. das Tṛca auf den aufgehenden Mond bezieht. Es ist doch kaum eine charakteristische Eigenschaft des Mondes, am Morgen aufzugehen, wie man nach V. 30 annehmen müßte. Mir scheint außer Zweifel zu stehen, daß in V. 30 von dem Sonnenaufgang die Rede ist. Den Beweis, daß mit dem „Glanz des alten Samens" das Sonnenlicht oder die Sonne

---

[1]) So scheint *nadīnāṃ saṃgamaḥ* in der Anugītā (Mbh. 14, 27, 21) in der vielfach sehr gesuchten und schwerverständlichen Allegorie vom Brahmawalde aufgefaßt zu sein: *nadīnāṃ saṃgamaś caiva vaitāne samupahvare | svātmatṛptā yato yānti sākṣād eva pitāmaham*, „(Dort) ist die Vereinigung der Flüsse in der Höhle für das Opfer, von wo die in ihrem Selbst Zufriedenen leibhaftig zu dem Großvater gehen". Nīlakaṇṭha bemerkt zur Erklärung: *vitāno yogayajñavistāras tasyedaṃ sthānaṃ vaitānaṃ hārdākāśaḥ samupahvare atyantagūḍhe*. Die Stelle scheint eine Reminiszenz an die vedische Strophe zu sein.

[2]) Siehe die vedischen Zeugnisse, die Hillebrandt, V.M. I[2] 240ff. gesammelt hat.

[3]) Daß *vipāná éjati* auf das Meer geht, wie Graßmann annimmt, ist gänzlich unwahrscheinlich.

[4]) Der nicht weiter begründete Hinweis auf 3, 31, 10 ist gänzlich verfehlt, da das dort genannte *páyaḥ pratnásya rétasaḥ*, wie wir später sehen werden, etwas ganz anderes ist als das *pratnásya rétaso jyótiḥ*.

schlechthin gemeint ist, kann ich allerdings erst später in anderem Zusammenhange liefern. Allein der „morgenliche Glanz", der jenseits des *dív*, also jenseits des sichtbaren Himmels, im unsichtbaren Teile des Himmels, entzündet wird, ist doch ein nicht mißzuverstehender Ausdruck. Wenn es nun heißt, daß die Menschen diesen morgenlichen Glanz erblicken, wenn sich ein bestimmtes Wesen aus dem Meere oder von einer Höhe, von der es auf ein Meer schaut, in Bewegung setzt, so kann dieses Wesen doch wiederum nur die Sonne sein, von der wir nach dem bisher Ermittelten annehmen müssen, daß sie des Nachts im höchsten Himmel in dem Somameere ruht, aus dem sie sich am Morgen erhebt, um ihren Tageslauf anzutreten. Diese selbe Sonne muß dann aber doch auch der *víprah* sein, der „an der Vereinigung der Flüsse geboren wird". Der *saṃgathó nadínām* ist nichts weiter als der *samudrá* im höchsten Himmel, aus dem die Wasser der himmlischen Flüsse in den unteren Teil des Himmels abfließen. Der Ausdruck *jāyate*, „er wird geboren", von der Sonne gebraucht, ist mit *idhyate*, „er wird entflammt", gleichbedeutend. Wie von dem Entzünden des irdischen Feuers *jan* und *idh* gebraucht wird, so auch von dem himmlischen Agni, der mit der Sonne identisch ist. In der gleich zu besprechenden Stelle 10, 88, 6 heißt es von Agni: *tátah sū́ryo jāyate prātár udyán*, in 10, 88, 10: *stómena hí diví devā́so agním ájījanañ cháktibhī rodasiprā́m*, „denn durch Preislied erzeugten die Götter im Himmel den Agni, der durch seine Kräfte Himmel und Erde erfüllt". Dem *stómena* in 10, 88, 10 entspricht das *dhiyā́* in unserer Strophe, doch ist hier offenbar das Lied oder Gebet der Opferer gemeint, das den Sonnenaufgang bewirkt. *vípra* wird *sū́ra*, der Sonnenball, auch 6, 51, 2 genannt; es scheint, daß die Grundbedeutung von *vípra*, die meiner Ansicht nach „zitternd, erregt" ist, noch gefühlt wurde. Dafür spricht das Beiwort *vipānáh* in V. 29. *upahvaré girīṇā́m* entspricht dem *áśman* in 7, 88, 2; von Felsen ist also die Sonne des Nachts umschlossen. Mit völliger Sicherheit läßt sich freilich auch aus unserer Strophe nicht ersehen, ob man sich das Felsverließ der Sonne innerhalb des Meeres dachte oder ob die Felsen die Einfassung des Meeres bildeten. Erinnert man sich aber daran, daß man sich den *samudrá* auch als Brunnen (*útsa*) vorstellte, so ist wohl das Wahrscheinlichste, daß *girí* und *áśman* die Felswände des Meeres bezeichnen sollen.

Warum dieses Ṭṛca in das Indralied aufgenommen wurde, ist natürlich schwer zu sagen. Indessen mag doch darauf hingewiesen werden, daß in späterer Zeit eine Neigung bestand, Indra mit der

Sonne zu identifizieren. In AV. 17, 1, 6—19 sind Strophen an Sūrya und Indra in einer Weise verbunden, die darauf schließen läßt, daß die Gleichsetzung beabsichtigt war. Aus dem gleichen Grunde scheinen dem Liede an Rohita, der doch im wesentlichen die Züge eines Sonnengottes zeigt, AV. 13, 4, 1—45, zehn Strophen angefügt zu sein, die, wie aus V. 46 hervorgeht, an Indra gerichtet sind. Auch in dem ersten Abschnitt des Liedes wird Rohita, wenn er zu dem durch seine Strahlen herbeigebrachten Naß geht, der große Indra genannt[1]); und in dem Rohitaliede AV. 13, 3, 13, wo die Sonne in den verschiedenen Stadien ihres Laufes der Reihe nach mit Varuṇa, Mitra, Savitṛ und Indra identifiziert wird, heißt es in bezug auf den letzten: „als Indra durchglüht er in der Mitte den Himmel[2])." Derartige Anschauungen mögen auch zur Zeit, wo die Lieder gesammelt wurden, bestanden und die Einfügung des Tṛca an die Sonne in die an Indra gerichteten Tṛcas veranlaßt haben.

Hält man sich den nächtlichen Aufenthalt der Sonne in einem Felsverschluß und ihre tägliche Fahrt auf den Wassern der himmlischen Flüsse vor Augen, so wird man, wie ich glaube, auch das schöne Lied 5, 45 richtiger verstehen als bisher.

Die ersten drei Strophen lauten:

1. „Durch ihr Wissen des Himmels Felsen mit Liedern aufschließend sind die Erleuchter der kommenden Morgenröte gegangen. Er hat (die Tore) des Pferches aufgeschlossen. Die Sonne ist hervorgekommen. Der Gott hat die den Menschen (dienenden) Tore geöffnet[3])."

---

[1]) AV. 13, 4, 2. 9: *raśmíbhir nábha ábhṛtam mahendrá ety ávṛtaḥ.*

[2]) *sá índro bhūtvā́ tapati madhyató dívam.*

[3]) *vidā́ divó viṣyánn ádrim ukthaír āyatyā́ uṣáso arcíno guḥ | ápāvṛta vrajínīr út svàr gād ví dúro mā́nuṣīr devá āvaḥ.* — Die Übersetzung der ersten Hälfte der Strophe ist ein Notbehelf, und ich bin keineswegs von ihrer Richtigkeit überzeugt; aber auch die abweichenden Übersetzungen von Oldenberg und Geldner befriedigen mich nicht. *vidā́* fasse ich gegen den Padapāṭha (*vidā́ḥ*) als Instrumental von *vid*, der 1, 31, 18 belegt ist, *viṣyán* als Vertreter der zu erwartenden Pluralform. *arcín* scheint hier in kausativem Sinne gebraucht zu sein; vgl. 3, 44, 2 *haryánn uṣásam arcayaḥ*. In der zweiten Hälfte der Strophe wird *ápāvṛta vrajínīḥ* durch das folgende *ví dúro mā́nuṣīr devá āvaḥ* aufgenommen und erklärt. Zu *vrajínīḥ* ist daher sicherlich mit Ludwig *dúraḥ* zu ergänzen; vgl. 6, 62, 11 von den Aśvins: *dṛḷhásya cid gómato ví vrajásya dúro vartaṃ gṛṇaté citrarātī*, und besonders 4, 51, 2 von der Uṣas: *vy ù vrajásya támaso dvárocchántīr avrañ chúcayaḥ pāvakā́ḥ*. Das Subjekt von *apāvṛta* kann nur *devā́ḥ* sein, mit dem meines Erachtens nur der durch das vorhergehende *svàḥ* angedeutete Sūrya gemeint sein kann, von dem unmittelbar nachher die Rede ist. Zu dem *dúro mā́nuṣīḥ* vergleiche man 1, 113, 4 von der Uṣas: *áceti citrā́ ví dúro na āvaḥ.*

2. „Die Sonne hat ihre Pracht wie ein Bild (?) entfaltet. Aus dem Verschluß ist die Mutter der Kühe verstehend gekommen. *dhánvarṇasaḥ* sind die Flüsse, *khádoarṇāḥ*[1]). Wie eine wohlgesetzte Säule war der Himmel fest[2])."

3. „Diesem Preislied (öffnete sich) das Innere des Berges für die uranfängliche Geburt der großen (Morgenröten). Der Berg tat sich auf, der Himmel gelangte zu (seinem) Ziele[3]). Die irdischen Wesen waren erschöpft im Herbitten[4])."

Sāyaṇa sieht in dem Liede eine Schilderung des Valamythus[5]), und er deutet in diesem Sinne auch die ersten drei Strophen aus. Ludwig hat sich ihm angeschlossen. An und für sich erscheint diese Auffassung zunächst nicht unmöglich. Bei der Öffnung des Vala kamen nicht nur die Kühe zum Vorschein, sondern auch die Lichter des Himmels, Sonne und Morgenröte, und gelegentlich wird auch die Befreiung der Wasser bei dieser Gelegenheit erwähnt. Unter dem *devá* könnte man allenfalls auch Indra verstehen. Auffällig ist aber doch, daß in diesen Strophen von den Kühen, die schließlich doch immer die Hauptrolle unter den aufgedeckten Wesenheiten spielen, eigentlich gar nicht die Rede ist — „die Mutter der Kühe" ist doch nur ein Name der Morgenröte — und daß auch die Aṅgiras als die Öffner der Höhle jedenfalls nicht deutlich erwähnt werden; und gänzlich unwahrscheinlich wird die Beziehung der Strophen auf den Valamythus durch die beiden folgenden Strophen (V. 4 und 5)[6]):

4. „Mit wohlgeredeten Worten, die den Göttern gefallen, wollen wir euch nun, Indra-Agni, zur Hilfe rufen. Mit Preisliedern verehren ja die gut opfernden Weisen die Maruts, sie herbittend."

---

[1]) Die Bedeutung der beiden Ausdrücke ist ganz zweifelhaft.

[2]) *ví súryo amátiṃ ná śríyaṃ sād órvád gávām mātá jānatí gāt | dhánvarṇaso nadyàḥ khádoarṇā sthúṇeva súmitā dṛṃhata dyaúḥ.*

[3]) Das heißt: er sah die Morgenröten heraufziehen. *dyaúḥ* bezeichnet hier wohl im Gegensatz zu *bhúman* die himmlische Welt, die Götterwelt.

[4]) *asmá ukthấya párvatasya gárbho mahínāṃ janúṣe pūrvyấya | ví párvato jíhīta sádhata dyaúr āvívāsanto dasayanta bhúma.* — Ich stimme Geldner zu, der *āvívāsantaḥ* mit *bhúma* verbindet. Was die *bhúma* herbitten, können doch nur wiederum die Morgenröten sein.

[5]) *atrāṅgirasāṃ paṇibhir apahṛtya girer adhaḥ sthāpitānāṃ gavām indreṇa vimokṣaḥ pratipādyate.*

[6]) *sūktébhir vo vácobhir devájuṣṭair índrā nv àgní ávase huvádhyai | ukthébhir hí ṣmā kaváyaḥ suyajñấ āvívāsanto marúto yájanti || éto nv àdyá sudhyò bhávāma prá ducchúnā minavāmā várīyaḥ | āré dvéṣāṃsi sanutár dadhāmấyāma práñco yájamānam áccha.*

5. „Kommt nun! Wir wollen Gutes sinnend sein. Unheilvolles wollen wir weit fortsenden[1]). In die Ferne wollen wir Feindseligkeiten tun, vorwärts wollen wir zu dem Opferherrn gehen."

Sāyaṇa erklärt V. 5 als die Rede der Aṅgiras. Sollte das richtig sein, so müßte jedenfalls doch auch V. 4 den Aṅgiras in den Mund gelegt sein, und Ludwig, der Sāyaṇa in der Auffassung von V. 5 folgt, hat diese Konsequenz gezogen. Allein von anderem abgesehen, wird diese Erklärung der beiden Strophen durch die Worte *áyāma práñco yájamānam áccha*, die absolut nicht in die im Valamythus vorliegende Situation passen, unmöglich gemacht. Die beiden Strophen können nichts weiter sein als eine Aufforderung des Dichters an seine Genossen, jetzt für irgendeinen Opferherrn an ein Opfer für Indra-Agni und die Maruts zu gehen. Das aber führt darauf, daß in den ersten drei Strophen nicht eigentlich die Öffnung des Vala geschildert wird, sondern der Tagesanbruch, das Aufleuchten der Morgenröte und der Aufgang der Sonne, aber in der Sprache des Valamythus. Das hat Geldner unzweifelhaft richtig erkannt. So ergibt sich ein vollständig geschlossener Gedankenzusammenhang der ersten fünf Strophen: Wir Priester haben durch unser Lied das Aufleuchten der Morgenröte und den Aufgang der Sonne bewirkt. *jānatí*, unser Lied verstehend[2]), ist die Uṣas aus dem Verschluß gekommen. Diesem Liede öffnete sich auch der Berg für die uranfängliche Geburt der Morgenröten, was doch offenbar besagen soll, daß unser Lied ebenso kräftig war wie das einst für die Öffnung des Vala verwendete[3]). Nun, da es Tag geworden ist, wollen wir an unser Opferwerk gehen.

Geldner ist nun aber weiter der Ansicht, daß es sich in dem Liede nicht um den gewöhnlichen, alltäglichen, sondern um den ersten Sonnenaufgang nach langer Regenzeit und trübem Himmel handle. In ähnlichem Sinne hatten sich vor ihm schon Graßmann und Oldenberg ausgesprochen. Graßmann meinte, daß in dem Liede die Taten der Götter gepriesen würden, durch die sie nach Entsendung des Regens Licht schaffen. Oldenberg vermutete, daß das ganze Lied einem Zauber für das Wiedererscheinen der Sonne nach langen Regengüssen angehöre. Sehen wir zunächst einmal von den

---

[1]) Geldner vermutet *prá ducchúnām inavāma*. [Unabhängig davon ebenso Thieme ZDMG 95, 82 f.]

[2]) Das scheint mir der Sinn der Worte zu sein, nicht „des Weges kundig" (Geldner).

[3]) Deutlicher wird dieser Gedanke nachher in V. 6 zum Ausdruck gebracht.

Stellen ab, die Oldenberg und Geldner aus dem zweiten Teil des Liedes zur Stütze ihrer Erklärung heranziehen, und beschränken wir uns auf die Äußerungen, die in den ersten drei Strophen für die Frage in Betracht kommen, so wird man zugeben müssen, daß in V. 1 der „Fels des Himmels“[1]), den die Sänger aufschließen, mag der Ausdruck auch in bewußter Anspielung auf den Valafelsen gewählt sein, doch ohne weiteres von dem Felsen verstanden werden kann, in dem, wie wir sahen, die Sonne in der Nacht eingeschlossen ist und aus dem sie am Morgen, durch die Lieder der Sänger geweckt, hervorgeht, während der Ausdruck für die Regenwasser doch herzlich schlecht paßt. Auch der Ausdruck *ūrvá* in V. 2 wird ebenso wie *vrajínīḥ* (*dúraḥ*) in V. 1 mit Rücksicht auf das Gefängnis der Kühe im Valamythus gebraucht sein, aber *ūrvá* ist, wie später noch ausführlich gezeigt werden soll, gerade auch einer der Namen für den himmlischen Lebensquell, in dem sich, von Felsen umschlossen, die Sonne und sicherlich daher auch die Morgenröte während der Nacht aufhält. In der ersten Hälfte von V. 3, wo auf die Öffnung der Valahöhle im eigentlichen Sinne Bezug genommen wird, ist der *párvata* natürlich der Valaberg. Mir scheint, daß die zweite Hälfte der Strophe eine weitere Schilderung der Vorgänge bei der eigentlichen Valaöffnung erzählt[2]). Darauf weisen insbesondere die Worte *āvívāsanto dasayanta bhúma*, was offenbar im Hinblick auf die Aṅgiras gesagt ist, die sich zehn Monate vor der Höhle abmühten, ehe sie ihr Ziel erreichten; siehe V. 7 und 11. Aber auch wenn man die Worte von dem Sonnenaufgang in der Gegenwart verstehen will, vermag ich nichts in ihnen zu entdecken, was auf den Sonnenaufgang nach der Regenzeit schließen läßt; der *párvata* müßte dann natürlich in demselben Sinne gefaßt werden wie der *ádri* in V. 1.

Es bleibt schließlich nur die zweite Hälfte von V. 2, in der man eine Andeutung der Regenzeit finden könnte. Geldner übersetzt

---

[1]) Wahrscheinlich ist doch *diváḥ* mit *ádrim* zu verbinden; aber auch wenn man es zu *vidá* oder *vidáḥ* ziehen will, bleibt es sicher, daß der Fels im Himmel zu suchen ist.

[2]) Wie Geldner die Worte auffaßt, ist mir unklar. *sádhata dyaúḥ* übersetzt er: „der Himmel ward hergestellt“, was soviel heißen soll wie „der Himmel ist wieder ungetrübt“. Im folgenden aber nimmt er *dyaúḥ*, wie ich glaube richtig, im Sinne von „Götterwelt“, ergänzt dies aber auch als Objekt zu *āvívāsantaḥ*: „die Erden erschöpfen sich (in Worten), um (ihn) herzubitten“, mit der Erläuterung: „Subjekt ist *bhúma*, die Erde = irdischen Geschöpfe, die den Himmel, d.h. die Götterwelt zum Opfer laden.“ Aber was soll in diesem Zusammenhange der Hinweis auf ein Opfer an die Götter?

sie: „Die Fluten ergießen die Flüsse, deren Fluten die Ufer anfressen. Der Himmel wurde gefestigt wie eine wohlaufgerichtete Säule.“ Der dritte Pāda soll bedeuten, daß die Flüsse jetzt Hochwasser haben. Es ist ein oft begangener Fehler der Vedainterpretation, daß die Worte ohne Rücksicht auf den Gedankenzusammenhang gedeutet werden. Wie sollte der Dichter dazu kommen, mitten in der Schilderung des Sonnenaufgangs (Pāda a), des Erscheinens der Morgenröte (Pāda b) und dem Hinweis auf die Festigkeit des Himmels (Pāda d) die für sein Thema gänzlich belanglose Bemerkung einzuschieben, daß die Flüsse jetzt Hochwasser führen? Die Flüsse, von denen hier die Rede ist, müssen doch etwas mit den Lichterscheinungen und dem Himmel zu tun haben, und sie können daher meines Erachtens nur die himmlischen sieben Ströme sein, in denen die Sonne dahinzieht, wenn sie aus dem nächtlichen Felsverschluß aufgetaucht ist. Es ist ferner anzunehmen, daß die Unerschütterlichkeit des Himmels[1]) gerade mit Rücksicht auf die Flüsse betont ist, die durch die dunklen Ausdrücke *dhánvarṇasaḥ* und *khádoarṇāḥ* wohl als schnell und unruhig dahinflutend gekennzeichnet sind.

Der zweite Teil des Liedes beginnt wiederum (V. 6) mit einer Aufforderung des Dichters an seine Genossen, ein Lied zu dichten: „Kommt! Wir wollen das Gebet machen, ihr Freunde, durch das die Mutter den Pferch der Kuh aufschloß, durch das Manu den Viśiśipra besiegte, durch das der fliegende (?) Kaufmann das Naß erlangte[2]).“ Daran schließen sich zwei Strophen, die die Valaöffnung behandeln, auf die im einzelnen aber erst später eingegangen werden kann. Von der Sage von Manu und der von dem Kaufmann können wir hier absehen; die erste ist uns gänzlich unbekannt; auf die zweite wird auch 1, 112, 11 und 6, 4, 6 angespielt, ohne daß wir genaueres über sie ermitteln könnten. Die Hauptsache ist auch hier wieder der Valamythus, und der Gedanke ist, nur breiter ausgeführt, derselbe wie in V. 3. Es soll ein Lied entstehen, das ebenso kräftig wirkt wie einst das Lied, durch das die Aṅgiras den Vala zwangen, die Mutter der Kuh, worunter hier offenbar die Morgenröte zu verstehen ist, zu entlassen. Aus dem Folgenden (V. 9) ergibt sich, daß auch der Zweck des Liedes der gleiche ist

[1]) Geldner scheint auch in *dṛṃhata dyaúḥ* den Sinn zu suchen: „der Himmel ist wieder ungetrübt“, was ich unter keinen Umständen für richtig halten kann.

[2]) *étā dhíyaṃ kṛṇávāma sakhāyó 'pa yā́ mātā́ṁ ṛṇutá vrajáṃ góḥ | yáyā mánur viśiśiprā́ṃ jigā́ya yáyā vaṇíg vaṅkúr ā́pā púrīṣam.*

wie vorher, der Aufgang der Sonne: „Herkommen soll Sūrya mit den sieben Rossen zu dem Felde, das sich ihm weithin in langer Fahrt dehnt. Der schnelle Falke fliege zu der Flüssigkeit. Der jugendliche Seher erstrahle unter den Kühen gehend[1])."

Die hier ausgesprochene Bitte wird in der nächsten Strophe (V. 10) als erfüllt hingestellt: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen, da er die geradrückigen Falben angeschirrt hat. Wie ein Schiff durch das Wasser leiten (ihn) sich die Weisen. Zuhörend standen die Wasser da[2])." Zum Schluß kann daher der Dichter triumphierend verkünden, daß sein Lied tatsächlich den gleichen Erfolg gehabt hat wie das der Aṅgiras (V. 11): „Du hast das Gebet, das für euch die Sonne gewinnt, in die Wasser gelegt, mit dem die Navagvas zehn Monate zubrachten. Durch dies Gebet mögen wir im Schutze der Götter sein, durch dies Gebet mögen wir über Bedrängnis hinüberkommen[3])."

Man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß 5, 45 eigentlich aus zwei Liedern, V. 1—5 und 6—11, besteht, die wegen der Ähnlichkeit in den Grundgedanken aneinandergefügt sind. Da in den beiden ersten Strophen schon deutlich gesagt ist, daß die Sonne aufgegangen ist, werden doch nur unter dieser Annahme die Aufforderung in V. 6, ein Gebet zu verrichten, das den Sonnenaufgang bewirken soll, und die Bitte, daß die Sonne kommen möge, in V. 9 verständlich. Es fragt sich nun, ob der zweite Teil des Liedes Angaben enthält, die auf das Wiedererscheinen der Sonne nach langen Regengüssen schließen lassen. Ich vermag nichts dergleichen zu entdecken; mir scheint, daß alles, was in den drei letzten Strophen gesagt wird, auf den gewöhnlichen Sonnenaufgang,

---

[1]) *ā́ sū́ryo yātu saptā́śvaḥ kṣétraṃ yád asyorviyā́ dīrghayāthé | raghúḥ śyenáḥ patayad ándho ácchā yúvā kavír dīdayad góṣu gácchan.*

[2]) *ā́ sū́ryo aruhac chukrám árṇó 'yukta yád dharíto vītápṛṣṭhāḥ | udnā́ ná nā́vam anayanta dhítrā āśṛṇvatír ā́po arvā́g atiṣṭhan.* — *arvā́k* gehört, wie Geldner unter Verweisung auf 4, 4, 8 (*árcāmi te sumatíṃ ghóṣy arvā́k*, „Ich preise dein Wohlwollen. Horche her!") bemerkt, zu *āśṛṇvatíḥ*; es verstärkt nur den schon durch *ā́* ausgedrückten Begriff. *sthā* mit dem Part. Präs. ist hier wohl schon in dem späteren Sinne von „dauernd etwas tun" gebraucht, wenn auch bisher nur *i* und *car* in der älteren Sprache in dieser Bedeutung nachgewiesen zu sein scheinen. Fays Übersetzung JAOS XXVII 406 ist schon deshalb unmöglich, weil *ā́paḥ* nicht die Lichtfluten bezeichnen kann.

[3]) *dhíyaṃ vo apsú dadhiṣe svarṣā́ṃ yáyātaran dáśa māsó návagvāḥ | ayā́ dhiyā́ syāma devágopā ayā́ dhiyā́ tuturyāmā́ty áṃhaḥ.* Geldners Übersetzung der ersten beiden Pādas: „Du hast das Gebet verrichtet, das für euch die Sonne im Wasser gewann" halte ich für unzulässig.

wie er sich nach vedischer Vorstellung vollzieht, zu beziehen ist. Da sich die Sonne, wie wir sahen, während der Nacht in einem Felsen in den Wassern befindet, so sind die Wasser, in die der Dichter sein den Sonnenaufgang bewirkendes Lied gelegt hat (V. 11), doch offenbar diese Wasser im höchsten Himmelsraum. Aus der Tiefe dieser Wasser taucht die Sonne auf und tritt in die Himmelsflüsse ein, um ihre Tagfahrt zu beginnen. Darauf muß sich die zweite Hälfte von V. 9 beziehen. Mit dem schnellen Falken kann in diesem Zusammenhange nur Sūrya gemeint sein, und wenn er gebeten wird, zu dem *ándhas* zu fliegen, so kann das doch kaum, wie Geldner erklärt, eine Einladung an die Sonne sein, zum Somaopfer zu kommen. Das *ándhas* kann hier nichts anderes bedeuten als das *ándhas* in der oben besprochenen Strophe 7, 88, 2, das dort ebenfalls in Verbindung mit der Sonne im Nachtfelsen erscheint und, wie ich zu zeigen versucht habe, die Flüssigkeit im Himmelsquell bezeichnet. Die Worte sind daher meiner Ansicht nach eine Aufforderung an die Sonne, aus dem Grunde des Felsverschlusses in die Himmelsflut hinaufzusteigen; bei der Wahl der Ausdrücke ist, wie vorher der Valamythus, so hier offenbar der Mythus vom Somaraube bestimmend gewesen. Auch der „jugendliche Seher" kann nur ein anderer Ausdruck für Sūrya sein. Das Beiwort *yúvā kavíḥ*, das in erster Linie Agni eignet[1]), konnte auf Sūrya um so leichter übertragen werden, als Sūrya nur eine Erscheinungsform des Agni in den Himmelswassern ist. Mit den Kühen, unter denen einhergehend Sūrya erstrahlen soll, werden eher die himmlischen Wasser als die Morgenröten gemeint sein. Das Sichtbarwerden der Sonne ist in V. 10 in die Worte gekleidet: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen." Sicherlich ist aber *śukrám árṇaḥ* nicht, wie Geldner anzunehmen scheint, ein bildlicher Ausdruck für den sichtbaren Himmel, sondern wörtlich zu verstehen als die Wasserflut auf dem Rücken des Himmelsgewölbes, in die die Sonne aus der Tiefe des Himmelsquells hinaufgestiegen ist. Wenn hier von der aus den Wassern der Regenzeit befreiten Sonne die Rede wäre, sollte man erwarten, daß eher von dem Verlassen als von dem Besteigen der Flut gesprochen würde, ganz abgesehen davon, daß man die Regenwasser wohl kaum als „glänzende Flut[2])" bezeichnet hätte.

---

[1]) 1, 12, 6; 3, 23, 1; 5, 1, 6; 7, 15, 2; 8, 44, 26; 8, 102, 1. Aber auch die Maruts erhalten das Beiwort 5, 57, 8; 5, 58, 3; 6, 49, 11; und sogar Indra 1, 11, 4.

[2]) Geldner übersetzt „das lichte Meer".

In der zweiten Hälfte der Strophe wird dann geschildert, wie es zu dem Aufstieg Sūryas gekommen ist[1]): die Weisen leiteten die Sonne durch ihr magisch wirkendes Lied dahin und die Wasser hörten diesem Liede zu. Geldner, der den letzten Pāda übersetzt: „in der Nähe zuhörend, standen die Gewässer still", will in den Wassern die *nadyàḥ* sehen, von denen in V. 2 die Rede ist und die er dort als die Hochwasser führenden Flüsse erklärt. Ich habe oben gezeigt, daß sich diese Deutung nicht aufrecht erhalten läßt. Sie scheint mir aber auch hier ausgeschlossen zu sein; denn schließlich stehen die Flüsse doch auch am Ende der Regenzeit nicht still. Die Wasser können doch nur die himmlischen Wasser sein, dieselben Wasser, in die nach der Schlußstrophe der Dichter sein Lied gelegt hat und die diesem Liede aufmerksam zuhörten.

Das himmlische Meer, in dem sich die Wasser, Soma und die Gestirne befinden, ist in einem Felsen, einem Steinbehälter eingeschlossen[2]). Daher kämpft Indra im Vṛtrakampfe immer gegen den „Berg". Es ist der Steinverschluß der himmlischen Wasser, den Vṛtra verschlungen hat[3]). Derselbe Berg ist der Vala, aus dem die Morgenröten befreit werden. Daher wird in dem Liede an Agni-Soma 1, 93, 6 gesagt: „Den einen hat Mātariśvan aus dem Himmel geholt, den andern quirlte der Adler aus dem Felsen[4])." Der *ádri* ist nicht etwa der Berg, auf dem die Somapflanze wächst, sondern der Fels, der das Somameer umschließt; denn immer herrscht die Vorstellung, daß der Adler den Soma aus dem Himmel, aus dem Jenseits brachte[5]). Dieser Fels ist offenbar älter als die eherne Burg, die den Soma einschloß[6]).

---

[1]) *anayanta* und *atiṣṭhan* haben plusquamperfektischen Sinn.

[2]) Ganz deutlich wird das in 9, 86, 3 gesagt: *átyo ná hiyānó abhí vājam arṣa svarvít kóśaṃ divó ádrimātaram*, „ströme wie ein Roß entsandt zum Siegespreis, die Sonne findend, zu dem Kośa des Himmels, dessen Mutter der Fels ist". Das Beiwort *ádrimātṛ* soll offenbar besagen, daß der himmlische Kośa aus Stein gemacht ist. Geldners Erklärung ist gänzlich verfehlt. [Jedoch vgl. die abweichende Erklärung von 9, 86, 3 in „*kóśa*", Bd. II.]

[3]) „Dies ist in die Besprechung des Vṛtrakampfes einzuarbeiten" [vgl. oben S. 174 mit Anm. 2].

[4]) *ā́nyáṃ divó mātariśvā jabhārā́mathnād anyám pári śyenó ádreḥ.*

[5]) 10, 144, 4 *yáṃ suparṇáh parāvátaḥ śyenásya putrá ā́bharat.*

[6]) [Dieser letzte Absatz füllt das letzte Blatt des Kapitels, das sich in Papier und Schrift stark von den vorhergehenden abhebt. Die Annahme dürfte kaum fehlgehen, daß Lüders den Schluß des Kapitels vor der Drucklegung noch einmal überarbeitet haben würde.]

XI

UPAHVARÁ[1])

Wir haben im Anschluß an die Namen für den Behälter des himmlischen Urquells schließlich auch noch einen Ausdruck zu besprechen, der mir in seiner vollen Bedeutung bisher nicht richtig erkannt zu sein scheint; das ist *upahvaré*. Bei dieser Gelegenheit müssen wir auch auf die in Verbindung mit *upahvaré* erscheinende Vierergruppe von Flüssen eingehen.

1, 62, 6 wird von Indra gerühmt: *tád u práyakṣatamam asya kárma dasmásya cárutamam asti dáṃsaḥ | upahvaré yád úparā ápinvan mádhvarṇaso nadyàś cátasraḥ*. Im klassischen Sanskrit bedeutet *upahvare* „insgeheim", „in der Nähe". Daß wir für den Ṛgveda mit dieser Bedeutung nicht auskommen, daß vielmehr *upahvaré* hier eine konkretere Bedeutung haben muß, darüber kann keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Im kleineren PW. wird als vedische Bedeutung nur noch „Abhang (eines Berges oder Flußufers)" gegeben. Geldner hat Ved. Stud. 3, 43ff. dem Wort eine ausführliche Untersuchung gewidmet, als deren Ergebnis er in seinem Glossar die Bedeutungen aufstellt: Schoß 8, 96, 14; Schoß des Wagens 1, 87, 2; Höhle 8, 69, 6; 1, 62, 6; Nähe 8, 6, 28; für 1, 62, 6 versieht er die Bedeutung „Höhle" mit einem Fragezeichen.

---

[1]) [In der ersten Fassung des Werkes hieß das fünfte Kapitel „Upahvará und die vier Flüsse. Der Fels um das himmlische Meer". Aus den vier Flüssen wurde später das (verlorene) Kap. VII. „Upahvará und der Fels um das himmlische Meer" wurden geteilt und dabei umgestellt, wie die beibehaltene alte Paginierung zeigt: XI (Upahvará), p. 1—10, X (Der Samudrá im Felsen), p. 11—44; ebenso ist in Kap. X, S. 322 Anm. 1 für das vom Herausgeber eingesetzte „unten Kap. XI" im Original versehentlich noch „oben S. . . ." stehen geblieben. Aber auch sonst ist an das Kapitel ersichtlich noch nicht die letzte Hand angelegt; vgl. besonders unten S. 337 Anm. 2. Gleich der erste Satz des Kapitels („. . . imAnschluß an . . .") paßt nicht mehr zu dessen jetziger Stellung, und auch der zweite hätte mit Rücksicht auf die Behandlung der vier Flüsse in Kap. VII wahrscheinlich nicht ganz so stehen bleiben können; doch macht es der Verlust von Kap. VII unmöglich, zu erkennen, wie weit seine Herausnahme aus dem Upahvará-Kapitel in letzterem bereits zu den nötigen Anpassungen geführt hatte.]

Das Wort kommt im Veda nur an diesen fünf Stellen vor; es würde danach also fast an jeder Stelle etwas anderes bedeuten. Ein solches Resultat erscheint von vornherein wenig vertrauenerweckend. In Ü. hat Geldner die Bedeutungsansätze denn auch vereinfacht.

Am deutlichsten tritt der Sinn von *upahvaré* vielleicht in 8, 96, 13—15 hervor. In V. 13 wird erzählt, daß der Tropfen in die Aṃśumatī hinabstieg[1]), in V. 15, daß er sich funkelnd im Schoße der Aṃśumatī (*aṃśumátyā upásthe*) aufhielt[2]). Wenn es nun in V. 14 heißt: *drapsám apaśyaṃ víṣuṇe cárantam upahvaré nadyò aṃśumátyāḥ*, so wird man daraus allerdings nicht folgern dürfen, daß *upahvaré* sich völlig mit *upásthe* deckt; berücksichtigt man, daß *upahvará* eine Ableitung von *hvar* „sich krümmen" ist, so wird man sagen dürfen, daß es hier die Mulde, die Höhlung, die durch die Ufer des Flusses gebildet wird, also das Flußbett, bezeichnet: „ich sah den Tropfen abseits gehen im Bett des Flusses Aṃśumatī[3])."

„Höhlung" ist *upahvará* auch in 8, 69, 6: „Dem Indra haben die Kühe den Milchzusatz gemolken, dem Vajraträger den süßen Trank, da er sie in der Höhlung fand[4])." Ich glaube, daß Geldner recht hat, wenn er, wie übrigens vor ihm schon Ludwig, *upahvaré* hier auf den Vala bezieht.

Daß in 8, 6, 28 *upahvaré* etwas wie „in der Höhlung", „in der Schlucht" bedeutet, macht schon der Zusatz *girīṇám* wahrscheinlich; daß dies in der Tat zutrifft, hoffe ich später zu zeigen.

Daß in 1, 87, 2 nicht von einem Wagen die Rede sein kann, den die Maruts im Schoße beladen (*ci*)[5]), hat Geldner später selbst erkannt; er übersetzt in Ü. die Strophe[6]): „Wenn ihr Marut in euren Verstecken die Fahrt (?) beschlossen habt auf jedwedem Wege wie die Vögel, so triefen die Eimer auf euren Wagen. Träufelt honig-

---

[1]) *áva drapsó aṃśumátīm atiṣṭhat.*

[2]) *ádha drapsó aṃśumátyā upásthé 'dhārayat tanvàṃ titviṣāṇáḥ.*

[3]) In genau demselben Sinn wird *upahvara* noch im Epos gebraucht. Mbh. 3, 309, 4: *ūrmītaraṅgair jāhnavyāḥ samānītam upahvaram* (von dem Kasten, in dem das Kind Karṇa aus der Aśvanadī in die Gaṅgā schwimmt).

[4]) *índrāya gấva āśíraṃ duduhré vajríṇe mádhu | yát sīm upahvaré vidát.*

[5]) Gegen diese Deutung spricht der Gebrauch von *ci* in 8, 7, 2; 8, 7, 14; 5, 55, 7. Geldner hat sich für die Bedeutung „Wagenschoß" auch darauf berufen, daß bei Lexikographen *upahvara* gleich *ratha* gesetzt werde. Soviel ich sehe, findet sich die Angabe frühestens in Ujjvaladattas Kommentar zu Uṇādis. 3, 1. Ich fürchte aber, daß *upahvaro rathaḥ* überhaupt nur ein Versehen für *upahvaro rahaḥ* ist; vgl. Amara 3, 182 *raho 'ntikam upahvare.*

[6]) *upahvaréṣu yád ácidhvaṃ yayíṃ váya iva marutaḥ kéna cit pathấ | ścótanti kóśā úpa vo ráthеṣv ấ ghṛtám ukṣatā mádhuvarṇam árcate.*

farbenes Schmalz für den Sänger.“ Ich würde als Übersetzung der ersten Strophenhälfte vorziehen: „Wenn ihr Maruts in den Schluchten die Fahrt beschlossen habt wie Vögel auf beliebigem Wege“, und möchte daran erinnern, daß der Dichter von 8, 94, 12 die Maruts „die in den Bergen wohnende stierkräftige Marutschar“ nennt[1]). Daß man den Maruts den Aufenthalt in den Bergen zuschrieb, wird auf der Beobachtung der natürlichen Vorgänge beruhen. Hillebrandt[2]) hat unzweifelhaft recht, wenn er die Herrschaftszeit der Maruts als die Zeit des Südwestmonsuns bestimmt. Dann treibt der Wind die Wolken vom Indusdelta her an die Vorberge des Himālaya, und dort entladen sie sich, so daß es den Eindruck erweckt, als ob die Maruts aus den Bergen hervorbrächen.

Wenden wir uns jetzt zu 1, 62, 6. Auf die Erläuterungen, die Geldner, Ved. Stud. 3, 44f., zu der Strophe gegeben hat, braucht ausführlich hier nicht eingegangen zu werden, da er selbst wenigstens teilweise später wieder von ihnen abgerückt zu sein scheint. Nach Ü. soll das Meisterwerk des Indra darin bestehen, „daß er die vier süßflutenden Ströme unten in ihrem Schoße schwanger (milchstrotzend) machte“. Zur Erklärung bemerkt Geldner: „*ápinvat*, d. h. *páyaḥ* verlieh[3]).“ Daß der Inhalt der himmlischen Ströme oft Milch (*páyas*) genannt wird, ist natürlich richtig; ich sehe aber nicht ein, warum *ápinvat* hier nicht einfach „er machte schwellen“ bedeuten soll. „Der Schoß der Flüsse ist ihr Quell“, heißt es im Kommentar. Ob Geldner an dieser Auffassung festgehalten hat, läßt sich aus den Anmerkungen in Ü. nicht mit Sicherheit ersehen, da hier nur gesagt wird: „Der Schoß (oder das Euter) der Flüsse,

---

[1]) *mā́rutaṃ gaṇáṃ giriṣṭhā́ṃ vṛ́ṣaṇam*. Dazu kommen die zahlreichen Stellen, wo von der Tätigkeit der Maruts in den Bergen gesprochen wird: sie machen die Berge erzittern (1, 39, 5 *prá vepayanti párvatān*), sie schütteln sie (5, 57, 3 *dhūnuthá dyā́m párvatān dāśúṣe vásu*), sie machen sie widerhallen (1, 166, 5 *yát tveṣáyāmā nadáyanta párvatān*), sie furchen sie mit den Felgen ihrer Räder (1, 64, 11 *hiraṇyáyebhiḥ pavíbhiḥ payovṛ́dha új jighnanta āpathyò ná párvatān*; 5, 52, 9 *utá pavyā́ ráthānām ádriṃ bhindanty ójasā*), sie stürzen sie auf ihrer Fahrt (5, 56, 4 *áśmānaṃ cit svaryàm párvataṃ girím prá cyāvayanti yā́mabhiḥ*), ihre Rosse machen die Quellen des Berges hervorstürzen (5, 59, 7 *áśvāsa eṣām ubháye yáthā vidúḥ prá párvatasya nabhanū́ṁr acucyavuḥ*), die Berge zittern und beben vor ihnen (5, 60, 2 *pṛthivī́ cid rejate párvataś cit*; 3 *párvataś cin máhi vṛddhó bibhāya*), strömend neigen sich ihnen die Berge (5, 54, 9 *pravátvantaḥ párvatā jīrádānavaḥ*).

[2]) Ved. Mythol. II² 272.

[3]) Der Hinweis auf 1, 104, 3—4 fördert nicht im geringsten, da der Sinn dieser Strophe sehr unklar ist und es äußerst unwahrscheinlich ist, daß unsere Strophe auf den Mythus, auf den in jenen Strophen angespielt wird, Bezug nimmt.

weil diese als Frauen oder Kühe gedacht sind.“ Daß die Flüsse öfter als Frauen oder Kühe hingestellt werden, ist wiederum durchaus richtig; wo aber findet sich die leiseste Andeutung, daß es in unserer Strophe geschehen ist? Der Gebrauch von *upahvaré* kann es nicht beweisen. Geldner ist hier in den bei der Vedainterpretation so häufigen Fehler mechanischer Wortgleichung verfallen. Aus 8, 96, 15 wird gefolgert, daß *upahvaré* völlig dasselbe sei wie *upásthe* — was ich, wie oben bemerkt, schon nicht zugeben kann —, und dann wird eine Bedeutung, die *upástha* an andern Stellen haben kann, einfach auf *upahvará* übertragen[1]). Mir scheint überdies das Bild schief zu sein. Der Ursprung, die Quelle eines Flusses kann vielleicht das Euter des Berges genannt sein, aber doch kaum das Euter des Flusses.

Da *upahvará* sonst überall soviel wie „Höhlung“ ist[2]), so kann meines Erachtens die wörtliche Übersetzung von 1, 62, 6 nur lauten: „Das ist seine hervorragendste Tat, des Wundertäters schönstes Wunderwerk, daß er in der Höhlung die vier darunter befindlichen methflutenden Flüsse schwellen machte.“ Da die Flüsse ausdrücklich als *úparāḥ* bezeichnet werden, so muß der *upahvará* höher liegen als sie, und ich zweifle daher nicht, daß wir in *upahvará* wiederum einen Ausdruck für den Wasserbehälter im höchsten Himmel vor uns haben. Die Wundertat Indras besteht also darin, daß er die vier Flüsse an ihrem Urquell schwellen machte, oder mit andern Worten, daß er den Urquell füllte, so daß die daraus nach unten abfließenden Flüsse von Wasser schwollen. Mit dem Vṛtrakampfe steht unsere Strophe in gar keiner Beziehung; das erhellt schon daraus, daß hier von vier Flüssen gesprochen wird, was in den Schilderungen des Vṛtrakampfes sonst niemals geschieht. Die vier Flüsse können nur vier Flüsse sein, die aus dem Urquell im höchsten Himmel fließen, wahrscheinlich, worauf die Vierzahl schließen läßt, nach den vier Himmelsgegenden. Indra wird hier also als der Einrichter der Welt gefeiert, und dazu stimmt durchaus die Umgebung, in der die Strophe erscheint. In V. 3—5[b] wird Indra zunächst als der Brecher des Vala gerühmt, dann aber werden andere Taten von ihm aufgezählt: er hat den Rücken der

---

[1]) Dabei wird gänzlich außer acht gelassen, daß gerade an der Stelle, von der die Gleichung ausgeht, in 8, 96, 15, *upástha* gar nicht „Schoß“ im Sinne von Euter bedeuten kann.

[2]) Vgl. besonders 8, 69, 6, wo *upahvará* den Vala bezeichnet (oben S. 334). Aus der Bedeutung „Höhlung“ läßt sich die spätere Bedeutung von *upahvare* ohne Schwierigkeit ableiten.

Erde gebreitet (5c), er hat den unteren Raum des Himmels gestützt (5d), er hat Himmel und Erde enthüllt und im höchsten Himmel befestigt (7), er hat den Wechsel von Tag und Nacht geregelt (8), er hat in die rohen schwarzen und rötlichen Kühe die gare weiße Milch gelegt (9), und noch viermal wird er dafür wie in unserer Strophe als Wundertäter gepriesen[1]). Diese Aufzählung von Wundertaten geht weit über das, was ihm sonst im Anschluß an den Sieg über Vṛtra und die Öffnung des Vala zugeschrieben wird, hinaus[2]).

---

[1]) *sudáṃsāḥ* V. 7. 9; *dasmá* V. 5. 11.

[2]) [Die folgende Anmerkung über *pratihvará* und *abhihvārá* basiert auf einer aufgegebenen Deutung von *upahvará* und gehört einer älteren Textfassung an, aus der sie Lüders in die neue Fassung übernahm, wobei aber die Anpassung an die neue Auffassung noch nicht befriedigend durchgeführt erscheint. Die Anmerkung ist gemacht zum Schluß einer (durchgestrichenen) Interpretation von 8, 69, 6 (vgl. oben S. 334), deren letzter Satz lautet: „Ich halte es für sehr wohl möglich, daß mit *upahvará* auch hier speziell der Abhang des Gebirges am Ende der Welt gemeint ist; eine Stelle, die deutlich den Valamythus lokalisierte, habe ich aber bisher nicht auffinden können."] Die verwandten Wörter *pratihvará* und *abhihvārá* läßt Geldner bei seiner Untersuchung ganz beiseite, da sie als *ἅπ. λεγ.* nicht sicher zu bestimmen seien. So ganz unklar scheinen sie mir indessen trotz ihres nur einmaligen Vorkommens nicht zu sein. In 7, 66, 14: *úd u tyád darśatáṃ vápur divá eti pratihvaré* wird man doch kaum anders übersetzen können als „Dort steigt jene herrliche Erscheinung am Hang des Himmels auf", und AV. 6, 76, 3 *nábhihvāré padáṃ ní dadhāti sá mṛtyáve* wird wohl auch im PW. richtig übersetzt sein: „Er setzt den Fuß nicht auf den abschüssigen Pfad zum Tode." Und wenn man diese Worte auch nicht als beweisend für die Bedeutung von *upahvará* ansehen will, so widersprechen sie doch jedenfalls der Rothschen Annahme [PW.: „1) Wölbung, Bucht; Abfall, Abhang"] nicht. Dazu kommt pr. *pabbhāra* „Abhang", das Zachariae, Beitr. z. ind. Lex., S. 60ff., auf *prahvāra* zurückgeführt hat, eine glänzende Etymologie, die Pischel (Gramm. d. Prakritsprachen, S. 188) mit Unrecht anzweifelt. Es ist ferner selbstverständlich, daß *upahvará* von *hvṛ* mit *upa* herkommt. Für *hvṛ* setzt aber Geldner selbst im Glossar als Grundbedeutung „kippen" an. [Durchgestrichen der Satz: Damit stimmt es doch durchaus überein, wenn *upahvaré* den Ort bezeichnet, wo das Land zum Flusse oder die Steilküste der Erde zum Ozean „umkippt".] Geldners Deutung von *úpa hvárate* als *upatiṣṭhate* in 1, 141, 1 halte ich nicht für richtig; die Stelle wird später besprochen werden. Ohne Schwierigkeiten lassen sich endlich auch die Bedeutungen *rahas* und *antike*, die *upahvara* im späteren Sanskrit hat, aus der Bedeutung „Höhle" [geändert aus durchgestrichenem „Berghang"] ableiten. [Dieser letzte Satz hätte nach Einfügung der Anm. 2 auf S. 336 gestrichen werden sollen.]

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

HEINRICH LÜDERS / VARUṆA

Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ludwig Alsdorf

Vorläufige Vorbemerkungen des Herausgebers

Vorläufiges Abkürzungsverzeichnis

Vorläufige Vorbemerkungen des Herausgebers

Dem hier vorgelegten ersten Band von Heinrich Lüders' nachgelassenem großem Veda-Werk soll möglichst bald in einem zweiten der Rest folgen. Diesem zweiten Band wird neben sämtlichen Registern ein Vorwort beigegeben werden, in dem über Geschichte und Nachkriegsschicksale des Werkes sowie Grundsätze und Art der Herausgabe bzw. Rekonstruktion eingehend berichtet und Rechenschaft gegeben werden soll. Die jetzigen Vorbemerkungen beschränken sich auf die für die Lektüre des ersten Bandes unumgängliche Orientierung des Lesers.

Das dreibändige Werk „Varuṇa", von dem Bd. I und II nahezu fertig waren, ist im Salzbergwerk Wintershall, wo es mit Lüders' gesamtem wissenschaftlichem Nachlaß ausgelagert war, durch Plünderer schwerstens verstümmelt worden. Die Druckmanuskripte der Bände II und III sind ganz verloren. Gerettet sind 1) das Druck-MS. von Bd. I, mit 23 kleinen und mittleren Lücken und einer großen, infolge deren das letzte Drittel des 6. und das ganze 7. der 11 Kapitel ausgefallen sind; 2) eine große Masse von Materialien, Vorarbeiten und Entwürfen zu allen drei Bänden (fortan als „Mat." bezeichnet); 3) die MSS. zweier Akademievorträge von 1910 und 1920 und eines Vortrages vor der Religionswissenschaftlichen Vereinigung in Berlin von etwa 1922, wozu noch die ZDMG 98, S. 1ff. abgedruckte Rektoratsrede von 1931 kommt; 4) ein Großteil der sorgfältigen stenographischen Notizen von Herrn Dr. W. Lentz aus dem Berliner Indologenkränzchen, dem Lüders nach seiner Emeritierung einen großen Teil des Werkes vortrug.

Dieses gesamte Material ermöglichte es, die Lücken von Bd. I so zu schließen oder zu überbrücken, daß der ganze Band ohne störende Unterbrechung des Zusammenhanges gelesen werden kann, und den II. Band so weit zu rekonstruieren, daß sein wesentlicher Inhalt, und damit der vom Ṛta handelnde Kern des ganzen Werkes, als für die Wissenschaft gerettet bezeichnet werden darf.

Die Mat. ergaben ferner eine beträchtliche Menge wertvoller Ausarbeitungen, von denen nicht sicher ist, an welcher Stelle oder ob überhaupt sie nach Lüders' letztem Plan in dem großen Werk erscheinen sollten, deren Veröffentlichung aber jetzt nach seinem Tode selbstverständlich geboten ist. Endlich haben die unter 3) erwähnten Vorträge nach der schweren Verstümmelung des Werkes dokumentarischen Wert, da sie in gegenseitiger Ergänzung einen ziemlich eingehenden Überblick über das Ganze geben. Es wurde daher aus ihnen, unter möglichster Beibehaltung des Lüders'schen Wortlauts, eine Einleitung zusammengestellt, die dem Leser als einführende Übersicht die nicht ganz einfache Lektüre des Werkes erleichtern soll.

Die Vortragsmanuskripte enthalten, als für den mündlichen Vortrag bestimmt, keinerlei Stellenangaben und die Zitate nur in Übersetzung. Hieraus ergibt sich, daß in der Einleitung sämtliche Anmerkungen vom Herausgeber hinzugefügt sind, weshalb sich ihre besondere Kennzeichnung als Zusätze erübrigte. Im Text des eigentlichen Werkes sind dagegen Zusätze, Ergänzungen, Änderungen usw. des Herausgebers durch [ ] und Anmerkungen kenntlich gemacht. Eine durchgehende und aus naheliegenden Gründen nicht jeweils kenntlich gemachte Änderung hat sich der Herausgeber in der Anordnung des Textes erlaubt. In Lüders' Druckmanuskript stehen sämtliche Sanskrit-Zitate jeweils vor ihrer Übersetzung im fortlaufenden Text. Zur dringend erwünschten Erleichterung der Lesbarkeit wurden die Sanskrit-Originale nach Möglichkeit (d. h. soweit nicht der Sanskrit-Wortlaut besprochen wird) in Anmerkungen verwiesen. Außerdem wurden zur besseren Übersicht längere Stellenreihen ohne oder fast ohne verbindenden Text eingerückt. Endlich stammt auch die Unterteilung der längeren Kapitel durch Zwischenüberschriften vom Herausgeber.

Auch diese vorläufigen Vorbemerkungen können nicht abgeschlossen werden, ohne für mannigfache Hilfe den Dank abzustatten. Dieser gebührt zuerst Ernst Waldschmidt, der von dem Augenblick an, wo im Januar 1947 die Reste des Lüders'schen Nachlasses an ihn gelangten, den unterzeichneten Herausgeber in anregender Zusammenarbeit laufend beraten und ihn, bei seiner anfänglich starken Behinderung durch äußere Verhältnisse und Büchermangel, in jeder Weise unterstützt hat; u. a. ist ihm die Identifizierung zahlreicher Zitate der Einleitung, besonders aus der Rechtsliteratur, zu danken. Walther Schubring hat eine, Paul

Thieme zwei Korrekturen mitgelesen; beide Herren steuerten wertvolle Anregungen und Verbesserungen bei. Um die (in wenigen Fällen unmöglich gebliebene) äußerst mühevolle Nachprüfung der Tausende von Zitaten hat sich Frank-Richard Hamm besondere Verdienste erworben; auch die vorläufige Abkürzungsliste stammt von ihm; seine Gattin, Frau Eva-Maria Hamm, steuerte wichtigen Rat auf griechischem Gebiet bei. Für die Zurverfügungstellung seiner auch für Bd. I schon wichtigen Kränzchennotizen sei Wolfgang Lentz herzlich gedankt. Endlich hat ein Druckkostenzuschuß der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft das Erscheinen des Bandes überhaupt erst ermöglicht.

Hamburg, im Frühjahr 1951

L. Alsdorf

Vorläufiges Abkürzungsverzeichnis zum 1. Band

Ṛgveda-Zitate sind in der Regel als solche nicht besonders bezeichnet (z.B. „1, 118, 6“). — Hier mit * bezeichnete Abkürzungen sind ohne Verifizierung der Zitate aus dem PW. übernommen.

AA.	Aitareya-Āraṇyaka
AB.	Aitareya-Brāhmaṇa ed. Aufrecht
Abh. GWG.	Abhandlgn. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen
Ait. Up.	Aitareya-Upaniṣad
Amara	Amarakośa
Aṅg. N.	Aṅguttara-Nikāya
AO	Acta Orientalia
ApDh.	Āpastamba-Dharmasūtra
ApŚ.	Āpastamba-Śrautasūtra
Aś. Śr.	Āśvalāyana-Śrautasūtra
AV.	Atharvaveda
Avadānaś.	Avadānaśataka
Baudh.	Baudhāyana-Śrautasūtra
BB	Bezzenbergers Beiträge
BDh.	Baudhāyana-Dharmasūtra
Bhartṛh.	Bhartṛhari, Śatakatraya ed. Bohlen
Bhp.	Bhāgavatapurāṇa
Bp.	Brahmāṇḍapurāṇa
Bṛhats.	Bṛhatsaṃhitā
Bṛh. Up.	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
Burn. Intr.	Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien
Chānd. Up.	Chāndogya-Upaniṣad
Daśak.	Daśakumāracarita ed. Bühler/Peterson, 2nd ed.
Dhammap.	Dhammapada
Dīgh. N.	Dīgha-Nikāya
Divyāv.	Divyāvadāna
GDh.	Gautama-Dharmaśāstra
Geldner, Glossar Geldner, K.	Der Rigveda in Auswahl, 1. Teil: Glossar, 2. Teil: Kommentar
Geldner Geldner Ü.	Geldners Ṛgveda-Übersetzung; benutzt sind die Aushängebogen der 2. Aufl. des 1. Bandes und der noch nicht erschienenen Bände 2 und 3
Gīt.	Jayadeva, Gītagovinda, Nirṇaya-Sāgara Press
Graßmann Ü.	Graßmanns Übersetzung des ṚV.
Graßmann W., Wtb.	Graßmann, Wörterbuch zum Rig-Veda
Halāy.	Halāyudha
Har., Hariv.	Harivaṃśaparvan, Calcutta-Ausgabe

Hem. Abh.	Hemacandra, Abhidhānacintāmaṇi ed. Böhtlingk und Rieu
IF	Indogermanische Forschungen
Īśop.	Īśopaniṣad
J., Jāt.	Jātaka
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
Journ. As.	Journal Asiatique
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Kād.	Kādambarī, Nirṇaya-Sāgara Press
Kathās.	Kathāsaritsāgara
Kāty. Śr.	Kātyāyana-Śrautasūtra
Kauś.	Kauśikasūtra
KB.	Kauṣītaki-Brāhmaṇa
KS.	Kāṭhakasaṃhitā
Kṣitīś.	Kṣitīśavaṃśāvalicarita ed. Pertsch
Kumāras.	Kumārasaṃbhava
Lalitav.	Lalitavistara ed. Lefmann
Liṅgap.	Liṅgapurāṇa
Maitr. Up.	Maitrāyaṇa-Upaniṣad
Mān.	Mānava-Śrautasūtra
Mantrap.	Mantrapāṭha
Mbh.	Mahābhārata, Bombay-Ausgabe
Mil.	Milindapañha
Mkp.	Mārkaṇḍeyapurāṇa
MNār. Up.	Mahānārāyaṇa-Upaniṣad
Mp.	Matsyapurāṇa
MS.	Maitrāyaṇīsaṃhitā
MSL.	Mémoires de la Société Linguistique
Naigh., Nigh.	Naighaṇṭuka
Nārada	Nāradasmṛti ed. Jolly
Nir.	Nirukta ed. Roth
Padmap.	Padmapurāṇa, Ānandāśrama Sanskrit Series
Pāṇ.	Pāṇini
Pañcar.	Nāradapañcarātra
Pañcat.	Pañcatantra
Praśnop.	Praśnopaniṣad
PW.	Großes Petersburger Wörterbuch
Raghuv.	Raghuvaṃśa, Nirṇaya-Sāgara Press
*Rājan.	Rājanirghaṇṭu
Rājat.	Rājataraṅgiṇī
Rām.	Rāmāyaṇa, Nirṇaya-Sāgara Press
Rām. Gorr.	Rāmāyaṇa ed. Gorresio
*Ratnam.	Ratnamālā
Rep.	Bloomfield, Rig-Veda Repetitions
RV.	Ṛgveda
Śak.	Śakuntalā ed. Cappeller
Saṃy. N.	Saṃyutta-Nikāya
Śāṅkh. B.	Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa
SBBAW.	Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch.
SBE.	Sacred Books of the East
ŚBr.	Śatapatha-Brāhmaṇa
Śiś.	Śiśupālavadha

SKAWW.	Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissensch. in Wien
*ŚKDr.	Śabdakalpadruma
SMB.	Sāma-Mantra-Brāhmaṇa
Sn.	Suttanipāta
Spr.	Böhtlingk, Indische Sprüche, 2. Aufl.
ŚŚ.	Śāṅkhāyana-Śrautasūtra
ST.	Muir, Original Sanskrit Texts
Švet Up.	Švetāśvatara-Upaniṣad
TA.	Taittirīya-Āraṇyaka
TāB.	Tāṇḍya-Brāhmaṇa
TB.	Taittirīya-Brāhmaṇa
Therag.	Theragāthā ed. Oldenberg
*Trikāṇḍaś.	Trikāṇḍaśeṣa
TS.	Taittirīyasaṃhitā
*Ujjval.	Ujjvaladatta
*Uṇādis.	Uṇādisūtra
Uttararāmac.	Uttararāmacarita
Vaij.	Vaijayantī
Vasiṣṭha	Vāsiṣṭha-Dharmaśāstra
*Verz. Oxf. H.	Aufrecht, Verzeichnis der Oxford-Handschriften
Viṣṇu	Viṣṇusmṛti ed. Jolly
Vp., Vāyup.	Vāyupurāṇa
VS.	Vājasaneyisaṃhitā
VSK.	Vājasaneyisaṃhitā, Kāṇva-Rezension
V. St.	Pischel-Geldner, Vedische Studien
Yājñav.	Yājñavalkyasmṛti
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Hn

PHILOLOGICA INDICA

Ausgewählte kleine Schriften von Heinrich Lüders

Festgabe zum siebzigsten Geburtstage am 25. Juni 1939, dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern

1940. 812 Seiten. Mit 1 Bildnis und 1 Tafel. Brosch. 45.—; Leinen 48.— DM

Der vorliegende stattliche Band faßt eine Auswahl von 37 kleineren philologischen Arbeiten des hervorragenden Gelehrten zusammen, die aus den Jahren 1897—1934 stammen. Inhaltlich beschäftigen sie sich mit Gegenständen, die der indischen Grammatik und der sprachwissenschaftlichen Etymologie, der Geographie, Geschichte und Kulturgeschichte, der Literatur, insbesondere den Upanisads, dem Epos und dem Drama, dem Recht, dem Schrifttum des Buddhismus und der Epigraphik, der Medizin und der Astronomie angehören. In vielen spielen die Turfan-Funde, die unsere Kenntnis von Indien und dem zentralasiatischen Raum sowie die von der Entwicklung und Geschichte des Buddhismus wesentlich erweitert haben, eine besondere Rolle; war es doch gerade Lüders als langjährigem ständigen Sekretär der Preußischen Akademie der Wissenschaften vergönnt, jene Funde erstmalig zu sichten und zu bearbeiten. Zu den einzelnen Aufsätzen ist hier nur zu sagen, daß sie Meisterwerke der Philologie darstellen und insofern für den Fortgang der Forschung von höchstem Werte sind. Die Berichtigungen und Zusätze am Ende des Bandes stammen jedenfalls aus der Feder des Autors, und das Register, das sich in ein Wort-, Stellen- und Sachverzeichnis gliedert, ist einfach unentbehrlich. Der stattliche, mit einem guten Bilde des Verfassers geschmückte Band, der dessen vielfach entlegenen „ausgewählten kleinen Schriften“ jetzt einer bequemen Benutzung zugänglich macht, wird nicht nur den wissenschaftlichen Bibliotheken, sondern in erster Linie all denen willkommen sein, die sich mit der Indologie oder ihren Grenzgebieten beschäftigen.

VANDENHOECK & RUPRECHT · GÖTTINGEN